Avv. FRANCESCO RUFFINI
Prof. ordinario nell'Università di Torino

LA LIBERTÀ RELIGIOSA

Volume I.

STORIA DELL' IDEA

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
LIBRAI DI S. M. IL RE D'ITALIA
Succursali.
MILANO - ROMA - FIRENZE
1901

ALLA

FACOLTÀ GIURIDICA GENOVESE

1893 - 1899

PREFAZIONE

Nel marzo del 1888 Ignazio Von Döllinger, omai nonagenario, leggeva in una seduta solenne della Accademia delle Scienze di Monaco quel suo discorso sulla *Storia della Libertà religiosa*, che non apparve poi stampato se non un anno dopo la morte di lui, nel terzo volume dei *Discorsi accademici*. L'editore di quest'opera postuma, il Lossen, racconta nella prefazione com'egli avesse bensì sollecitato il Döllinger a pubblicare subito il discorso nella *Allgemeine Zeitung*, ma senza successo. Poichè il Döllinger gli aveva risposto, che solamente dopo quella sua lettura aveva compreso in che difficile ed aggrovigliata questione egli si fosse cacciato, e che perciò intendeva di raccogliere dell'altro materiale e di trasformare il discorso in libro. Ma di quest'ultimo non si sono trovate fra le carte del glorioso vecchio infaticabile se non alcune sparse citazioni di fonti. E noi siamo così rimasti senza una trattazione degna dell'alto argomento.

Io non avevo, quando posi mano al mio studio, l'idea ambiziosa di colmare questa lacuna della scienza; e non ho ora, a lavoro finito, quella anche più presuntuosa di averlo fatto. Tant'è vero, che questo mio libro è venuto su quasi senza ch'io lo volessi ed è riuscito un po' come ha voluto il caso.

Il punto di partenza fu anche per me una prolusione accademica. La quale mi crebbe poi tra le mani siffattamente, mentre io la stavo preparando per la stampa, che decisi di ricavarne un opuscolo per la *Piccola Biblioteca di Scienze moderne*, edita dalla Casa Bocca di Torino. E come tale il mio lavoro fu difatti ripetutamente annunziato.

Se non che l'opuscolo assunse alla sua volta delle proporzioni tanto esorbitanti dai limiti e dagli intenti di quella collezione, ch'io dovetti finire per pubblicarlo come opera a parte, ed anzi in due volumi.

Il processo di formazione del mio libro è stato quindi come quello delle valanghe; ed ha travolto i miei propositi, i miei impegni, e — ciò ch'è peggio — anche quelli dell'Editore.

Ho raccontato tutto questo ancora per un altro fine. Ed è per difendermi da un eventuale appunto di poca tattica scientifica. Quello del mio libro è tale un soggetto, che abbisognerebbe, per esser trattato a dovere, di tutti i sussidii che solo può fornire una grande biblioteca moderna; ed io lavoravo invece in una città che, per quanto sia sede di una università numerosa, difetta peró grandemente di ogni agevolezza di studio. Ond'è che per molte opere, ch'io avrei consultate volonterosissimamente, ho dovuto purtroppo

accontentarmi dei riferimenti altrui. E mi sarebbe ancora accaduto di peggio se non mi soccorreva la benevolenza di colleghi e di amici, dei quali è mio dovere di ricordare qui il nòme.

Ebbi indicazioni ed avvertimenti dal prof. Friedberg, mio illustre maestro in Lipsia, dal prof. Rieker, che fu mio compagno di studii in quella Università e che ora vi insegna, dal prof. Pollock dell'Università di Oxford, e infine dal prof. Fredericq della Università di Gand, per conto mio interpellato dal cortese professor Emilio Brusa. Debbo essere poi particolarmente grato al mio antico scolare ed amico prof. Andrea Galante dell'Università di Innsbruck, che mi mandò molti dati preziosi dalle varie biblioteche di Germania, presso cui egli si trovava per ragioni di studio, ed all'egregio dott. Axel Conradi, console generale di Svezia e Norvegia in Genova, che mi assistè nella lettura dei libri scritti nelle diverse lingue nordiche.

Pubblico questo primo volume col titolo: *Storia dell'Idea.*

Ma la mia delineazione storica del concetto di libertà religiosa si arresta al principio del secolo XIX. Quanto riguarda questo secolo verrà in un altro volume insieme allo studio della legislazione comparata e delle condizioni presenti della libertà religiosa, massime in Italia.

La divisione non è casuale.

I secoli, in cui si formò il concetto moderno della libertà religiosa, furono sopratutto il seicento e il settecento. La libertà religiosa si affacciò al secolo XIX omai sviluppata in tutta la estensione e profondità

concettuale, di cui essa può essere suscettiva. E il secolo nostro, che non conobbe guerre di religione e che trovò le nazioni più civili già guadagnate in massima al regime di libertà, ebbe un compito assai diverso; e fu quello di far sì, che le meno civili si mettessero al rimorchio delle altre, e di attendere poi in tutte alla compiuta attuazione pratica del principio tramandato a lui dal passato. E non è riuscito neppure a fornire il suo compito.

D'altra parte poi le vicende storiche, per cui la libertà religiosa è passata nel secolo nostro, non si possono assolutamente scindere dall'esame delle sue condizioni attuali. Chi potrebbe, per non fare che un esempio, comprendere a fondo quali queste siano in Francia, se non le ricollega immediatamente allo studio di come si formò quel concordato francese del 1801, che è tuttora in vigore colà?

Ancora un'avvertenza.

Degli esempi di tolleranza religiosa, che l'antichità ci fornisce, non feci che un accenno di passata; ed ho poi del tutto trascurato quelli, che si potrebbero rintracciare presso varii popoli non cristiani. E ciò perchè gli uni e gli altri mi avrebbero potuto fornire materia a curiosi ed anche istruttivi raffronti, non elementi per lo studio dei fattori della moderna libertà religiosa.

Alla mia non poca fatica fu già di grande compenso il poter dimostrare, come io credo di aver fatto, che la libertà religiosa moderna trae la sua prima e più feconda sorgente dal movimento iniziato dopo la Riforma presso varie nazioni straniere dagli Italiani, che vi

erano riparati per motivo di religione, cioè dai Sociniani. Ma una soddisfazione anche maggiore avrò, se mi riuscirà ancora di persuadere alla gente colta del mio paese, che l'occuparsi e il discorrere di libertà religiosa non è, come pensava quel dotto uomo di cui racconta il Mariano nel suo studio filosofico sulla libertà di coscienza e come con lui troppi altri pensano, « la più strana cosa del mondo e quasi addirittura un vaneggiamento ».

Torino, maggio 1900.

F. Ruffini.

INTRODUZIONE

I CONCETTI FONDAMENTALI

§ 1.

Libertà di pensiero, Libertà ecclesiastica, Libertà religiosa.

I. — Succede non di rado che, e nei discorsi e negli scritti, la parola *Libertà religiosa* sia usata a significare cose molto differenti fra loro e tutte quante poi lontane da quella significazione precisa e tecnica, che la scienza le ha omai da tempo assegnato.

V'è chi, di fatto, l'intende in un senso troppo largo e l'adopera come uguale a quella di *Libertà di pensiero*. E dovrebbe indicare l'affrancarsi dello spirito umano da ogni preconcetto dommatico, da ogni pastoia confessionistica. Eretici, scismatici ed apostati, fattucchieri e negromanti, scettici, liberi pensatori ed *esprits forts* di ogni tempo e di ogni luogo sarebbero i suoi antesignani, i suoi campioni ed i suoi martiri; illuminismo, deismo, razionalismo, volterianismo, naturalismo, materialismo, ecc. ecc. i suoi equivalenti.

V'è chi, per contro, dà in una esagerazione affatto opposta, e l'intende in un senso troppo ristretto, cioè

come espressione uguale a quella di *Libertà ecclesiastica.* E dovrebbe indicare la facoltà concessa o, meglio, da concedersi agli addetti ad una determinata Chiesa di conformare gli atti della loro vita non solamente privata ma anche pubblica in tutto e per tutto ai precetti di quella; così da avere lo Stato onninamente e supinamente soggetto alle proprie esigenze di carattere religioso.

Ma è troppo facile vedere, come questa facoltà, che si invoca in nome della illimitata libertà di coscienza e di culto di *una sola* confessione religiosa, in tanto già urti contro il vero concetto di libertà, in quanto questa può solamente esistere dove identiche concessioni si fanno a tutti, e dove l'esercizio della libertà degli uni trova un freno ed una regola nell'esercizio dell'uguale libertà degli altri. E quando poi si consideri, che questa facoltà è reclamata massimamente dai difensori più zelanti della Chiesa cattolica, la quale ha posto e tiene ancora oggidì, come vedremo, fra i suoi principii fondamentali, che lo Stato non possa concedere, non diciamo una uguale libertà ed identici privilegi che ad essa, ma neppure una semplice tolleranza agli altri culti; allora non è chi non vegga, come quella cosidetta *Libertà religiosa* sia appunto quanto di più opposto vi possa esistere alla vera libertà di religione (1). Senza contare poi, che tutte

(1) È con questa avvertenza quindi che debbono intendersi i titoli di molti libri; p. es., di quello del PAGUELO, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, 1872, ove non parla se non delle immunità e prerogative, che la Chiesa cattolica è venuta man mano acquistando in quel paese, avendo anzi cura di avvertire in fine della introduzione, che le frasi « liberté religieuse, liberté de culte », non sono da lui intese nel senso condannato dal

quante le Chiese non vogliono sentir parlare di una qualunque libertà per gli atei e in genere per i liberi pensatori.

Questi, dal canto loro, non hanno punto come intento supremo quello di propugnare e di conseguire una libertà uguale per chi non crede come per chi crede; ma mirano innanzi tutto a scalzare le basi delle credenze tradizionali ed imposte. Il principio, che il pensiero debba essere lasciato libero e le opinioni siano incoercibili, è per essi non già il fine ultimo, ma unicamente il mezzo indispensabile per poter proseguire e manifestare e far trionfare le loro speculazioni antireligiose. Che del resto la libertà di religione nel suo significato tecnico non si confonda con quella più generica di pensiero, e non ne sia neppure una parte o un aspetto, risulta, meglio che da ogni ragionamento, da questo fatto molto significante. Ed è che ci sono stati dei ferventissimi credenti in tutto e per tutto favorevoli alla libertà religiosa, e dei liberi pensatori spregiudicatissimi ad essa assolutamente contrarii. Chi potrebbe, invero, dubitare della religiosità, non dico dei più antichi Padri della Chiesa, ma di quelle comunità di Sociniani, di Unitari, di Battisti, che primi propugnarono il principio della tolleranza in seno alla Riforma? E quale anima vi fu mai più calorosamente pia di quella di Alessandro Vinet, che pure fu uno dei campioni più strenui della libertà religiosa in questo secolo? Dall'altro canto poi, è purtroppo quasi connaturato con la miscredenza, non illuminata e non equa-

---

Sillabo. E lo stesso si dica, per fare ancora un esempio nostrano, dell'opuscolo del Fragola, *L'Europa e la Libertà religiosa*, Napoli, 1877, che è tutto una invettiva contro la politica religiosa dello Stato italiano.

nime, lo studiarsi di far violenza allo Stato, perchè comprima la libera esplicazione di quelle opinioni e di quei riti religiosi, ch'essa disprezza e crede dannosi al progresso e al benessere umano. Non s'è visto difatti la Rivoluzione francese dare al mondo questo spettacolo sommamente significativo della miscredenza diventata alla sua volta intollerante e persecutrice? Ma ancora per un altro verso lo scetticismo religioso può far capo alla negazione di ogni libertà religiosa. I liberi pensatori inglesi del principio del secolo passato, non credendo alla religione, ma ritenendola il migliore strumento di governo, asserivano che il principe non doveva consentire nessuna libertà ai dissidenti. E Giangiacomo Rousseau, dopo aver delineati i dogmi della sua religione civile, non si peritava poi di assegnare allo Stato l'obbligo di imporli a tutti anche con la violenza.

Certamente non vogliamo punto negare, che i progressi della libertà religiosa non si sieno, di solito, accompagnati nella storia con quelli del libero pensiero (1), e non abbiano per contro trovato, di solito, il loro

(1) Per questo appunto non abbiamo tralasciato di giovarci di quelle opere, in cui, a differenza di quanto accadde per la libertà religiosa, è stata egregiamente tracciata la storia del libero pensiero. Per il Medioevo va ricordata massimamente l'opera poderosa del tedesco Reuter (*Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten*, Berlin, I, 1875; II, 1877); e per l'Evo moderno l'opera genialissima dell'inglese Lecky (*History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe*, London, 4ª ediz., I, 1877; II, 1875; cito la bella traduz. tedesca del Jolowicz, Leipzig e Heidelberg, 2ª ediz., 2 vol. 1873). La storia poi dell'eresia, il libero pensiero del Medioevo, è stata scritta da molti, ed in Italia egregiamente dal Tocco (*L'Eresia nel Medioevo*, Firenze, 1884).

maggiore intoppo nel trasmodare del fervore pio; ma ciò non toglie che la libertà religiosa sia un concetto affatto diverso ed un principio affatto indipendente da quelli fin qui considerati.

II. — La libertà religiosa non prende partito nè per la fede, nè per la miscredenza; ma in quella lotta senza tregua, che fra di loro si combatte da che l'uomo esiste e si combatterà forse finchè l'uomo esista, essa si pone assolutamente in disparte. Non dico al di sopra. Poichè il suo intento non è così alto: non è, come per la fede, la salvezza oltremondana; non è, come per il libero pensiero, la verità scientifica. Il suo intento è subordinato invece a questi, ed è assai più modesto e tutto quanto pratico. E sta in creare e mantenere nella società una condizione di cose tale, che ogni individuo possa perseguire e conseguire a sua posta quei due fini supremi, senza che gli altri uomini, o separati o raggruppati in associazioni o anche impersonati in quella suprema collettività che è lo Stato, gli possano mettere in ciò il più piccolo impedimento o arrecare per ciò il più tenue danno.

Emerge da tutto questo, che la libertà religiosa non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio *filosofico*, non è neppure, come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio *teologico*; ma è un concetto o un principio essenzialmente *giuridico*.

III. — Se non che al primo sentir parlare di libertà religiosa i più non ne ravvisano se non l'aspetto negativo. Persecuzioni e roghi, sacra Inquisizione ed Indice dei libri proibiti, tutti gli eccessi e tutte le viete armi della intolleranza religiosa si affacciano immediatamente al loro spirito, e l'ingombrano sì da nascondergli l'aspetto positivo della questione.

Orbene, chi per poco rifletta comprenderà facilmente

che non quell'aspetto negativo a noi interessa qui, e che non ad esso si sono rivolte le nostre ricerche; poichè, a parte tutto il resto, non avremmo che rifatto quello che già si fece da troppi altri, e omai in modo quasi esauriente (1).

Il nostro intento è stato invece di delineare il sorgere fin nella più remota antichità, lo svilupparsi nell'evo moderno e il trionfare definitivo nel secolo nostro di questa idea: che non si debba perseguitare nessuno nè privarlo della piena capacità giuridica per motivi di religione. Abbiamo studiato quindi unicamente il lato positivo della grande questione. Il che non si era ancora fatto se non in modo insufficiente.

La letteratura della libertà religiosa si compone infatti quasi per intiero di scritti d'occasione, polemici o apologetici; di propaganda o di protesta: radi e, per lo più, molto recenti quelli di intento prettamente scientifico. Ancora, in questi ultimi, ed anche nei migliori, due punti sono stati fin qui trascurati più del dovere; e sono lo svolgimento storico e la elaborazione letteraria del concetto. Ora l'uno e l'altro ci sembrano di una importanza vitale. Il primo, perchè in un dibattito, ove la passione di parte può tutto,

---

(1) In questo campo negativo della questione due punti hanno preso una consistenza tale da formare dei veri istituti giuridici, e sono l'Inquisizione e l'Indice dei libri proibiti. Quanto alla prima cfr. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New-York, 3 vol., 1888; HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, vol. V, Berlin, 1893, §§ 289-297; vol. VI, Berlin, 1897, §§ 382-393. E quanto all'Indice cfr. REUSCH, *Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen — und Literaturgeschichte*, Bonn, I, 1883; II, 1885; che è una vera miniera di notizie pei tempi moderni, e forse la guida più utile che si possa avere quanto alla letteratura politico-filosofico-religiosa italiana.

è provvidenziale che si cerchi di far intervenire, giudice spassionato, la storia. E il secondo, perchè ogni progresso della tolleranza religiosa è stato preparato da un largo movimento letterario, e poi ancora perchè nulla più della letteratura può darci una idea esatta delle vere condizioni della libertà in un dato tempo e in un dato ambiente; laddove la nuda lettera della legge è documento monco e malcerto (1).

---

(1) Sulla storia generale della libertà religiosa non si hanno che questi tre scritti:

Bluntschli, *Geschichte des Rechtes der religiösen Bekenntnissfreiheit* (Ein Vortrag, 1867), in Gesammelte kleine Schriften, I, Nördlingen, 1879, pp. 101-133;

Döllinger, *Die Geschichte der religiösen Freiheit* (1888), in Akademische Vorträge, III, editi da Max Lossen, München, 1891, pp. 274-300;

Schaff, *The progress of Religious Freedom as shown in the History of Toleration Acts*, New-York, 1889, pp. 1-85 testo, 86-126 documenti.

I primi non sono che due discorsi accademici. E dal titolo stesso dell'ultimo lavoro, che è poi quanto di più ampio si abbia in argomento, appare di già come la storia della libertà religiosa vi sia considerata unicamente nel suo svolgimento legislativo. Inoltre il preconcetto, che non vi sia stata e non vi possa essere vera libertà che in America; una certa maniera tutta americana di giudicare dei grandi problemi storici europei, facilona, semplicistica e a volte un po' ingenua; e in genere un procedere troppo frettoloso tolgono molto al valore del libro, che ci sembra di assai inferiore alla notissima e pregevole Storia ecclesiastica dello stesso autore.

Non abbiamo poi neppure delle storie speciali della libertà religiosa per ogni singolo paese; poichè i lavori, che si intitolano così, sono affatto insufficienti, e quelli buoni non riguardano se non punti speciali, cioè determinate epoche più o meno estese o determinati personaggi.

§ 2.

Tolleranza, Libertà di coscienza, Libertà di culto, Uguaglianza dei culti.

I. — Il concetto di *Libertà religiosa* è ancora suscettivo di più precisa determinazione; poich'esso presenta diversi stadii nella evoluzione storica e diversi aspetti nella stessa sua attuale configurazione.

Nei secoli scorsi, e per molti paesi ancora fino alla seconda metà del presente, si è fatto sempre questione, piuttosto che di vera libertà, di semplice *Tolleranza*.

La tolleranza, oppure, per chiarire più agevolmente il nostro concetto, l'intolleranza può essere semplicemente religiosa; e consiste nel concetto esclusivistico, che una determinata religione abbia di essere la sola vera, la sola istituita dalla divinità, e perciò la sola atta a procurare l'eterna salute. Finchè questa intolleranza si limita a combattere e a respingere da sè, valendosi delle armi puramente spirituali, tutto ciò e tutti coloro, che contrastino ai suoi dogmi fondamentali, essa non può dirsi ingiustificata e non può punto oppugnarsi se non del pari con armi puramente spirituali; poichè il volerla altrimenti impedire apporterebbe una grave lesione al principio appunto della libertà di coscienza.

Ma accade, che il potere pubblico ponga i suoi mezzi di coercizione esteriore al servizio di cotesta religiosa intolleranza, e ne faccia sua la causa, e combatta e respinga con le armi materiali tutto ciò e tutti coloro, che contrastino ai dogmi della religione, ch'esso ha sola riconosciuto. Si avrà allora una forma di intolleranza nuova, che si dovrebbe dire civile-re-

ligiosa, ma che per brevità si disse semplicemente intolleranza civile. Questa, a differenza dell'altra, lungi assai dall'avere un qualunque fondamento nel principio della libertà di coscienza, ne costituisce la più ingiustificata violazione; e contro questa appunto si sono rivolti i primi richiami alla tolleranza.

Il concetto di tolleranza è per altro fra i più elastici. Si può intanto avere una pura tolleranza di fatto. La quale potrà restringersi alle sole persone dei dissidenti, in quanto essi saranno bensì ammessi a vivere nel territorio dello Stato ma non a compiervi pratiche di culto; oppure potrà estendersi anche al culto medesimo.

Se non che la stessa tolleranza di fatto abbisogna, per essere stabile e perchè il fanatismo dei privati intolleranti non la perturbi, di una sanzione legale. Di qui una limitatissima e sempre a capriccio revocabile protezione governativa dei dissidenti; che però la dovettero, specie gli Israeliti, scontare per lo più con mille umiliazioni pure consegnate nelle leggi e spesso anche comprare a suon di quattrini.

Ma questa prima forma rudimentale di tolleranza di diritto, che per tal modo si sostituisce a quella di fatto, col progredire dei tempi, movendo dalla semplice concessione di alcuni fra i più essenziali diritti civili e della facoltà di esercitare privatamente il culto, può assorgere gradatamente e suole di fatto assorgere lentissimamente fino al conferimento pieno di tutti i diritti civili e politici e fino al riconoscimento della facoltà di esercitare il culto con tutti i contrassegni e i privilegi della pubblicità.

Giunta a questo punto la tolleranza collima di fatto con la vera libertà. E sarà anzi costretta a cederle il passo.

O perchè contro di essa si leverà da ogni parte la voce dei più strenui difensori della libertà. E Mirabeau protesterà nel seno dell'Assemblea nazionale: « la parola tolleranza mi pare in certo qual modo tirannica essa stessa, poichè l'autorità che tollera potrebbe anche non tollerare »; mentre lord Stanhope ammonirà la Camera alta: « vi fu un tempo in cui i dissidenti invocavano la tolleranza come una grazia, essi oggi la chiedono come un diritto, ma verrà un giorno in cui la sdegneranno come un insulto ».

Oppure perchè la coscienza stessa popolare istintivamente eliminerà dal commercio sociale la parola troppo gravida di luttuose memorie. E accadrà così che alla espressione *culti tollerati*, che dall'articolo 1° dello Statuto italiano era usata per designare gli acattolici e che fu veramente l'ultimo atto di intolleranza di un regime che appunto con lo Statuto perdeva ogni suo nerbo, si sostituirà gradatamente, tacitamente quella di *culti ammessi*, in cui lo stesso culto cattolico sarà compreso senza distinzione con gli acattolici.

Ed invero la tolleranza, che è una mirabile virtù privata, ha nei rapporti pubblici un suono odioso; di cui non ultima cagione è certamente il significato tecnico, ch'essa conserva tuttodì nel diritto ecclesiastico cattolico, come di riconoscimento forzato ed opportunistico di quanto per altro non si intende assolutamente di approvare (1).

La parola tolleranza presuppone l'esistenza di uno

(1) Cfr. NILLES, *De iuridico valore decreti tolerantiae*, Oeniponte, 1893. *Tolerari potest* è la formula adottata p. e. quanto al servizio militare nelle provincie italiane di cui la Curia romana non riconosce legittima l'annessione, quanto alle scuole aconfessionistiche d'America, ecc.

Stato confessionistico, cioè di uno Stato, che crede necessario di fare anch'esso, come persona collettiva, professione di un determinato culto; quasi che avesse anch'esso, come le persone fisiche, un'anima da salvare. La religione da lui professata sarà detta quindi, come un tempo si diceva e il nostro Statuto dice ancora, la *sola religione*, o la *religione ufficiale*, o la *religione dominante*, o la *religione stabilita*, o la *religione dello Stato*. E questo ultimo, costretto dalla necessità ad ammettere nel suo territorio altri culti, non lo potrà fare che disapprovandoli e considerandoli con una certa avversione confessionistica; cioè li *tollererà*.

Orbene, tutto questo non si conviene più allo Stato moderno. Il quale potrà essere rispettosissimo del sentimento religioso, ma non più professare una determinata religione. Lo Stato moderno potrà ed eventualmente dovrà piegarsi ad alcune delle esigenze di quella, che sia la religione della stragrande maggioranza dei cittadini, p. e., adottandone come ufficiale il calendario festivo. Ma da ciò non deriva punto ch'esso debba considerare con minor rispetto e simpatia tutti gli altri culti della minoranza. Con piena ragione pertanto il Governo francese non volle nelle trattative del Concordato del 1801 consentire alla richiesta della Curia romana, che si scrivesse nel proemio, che la cattolica era la religione dominante ed esclusiva della Francia; ma vi scrisse invece semplicemente, ch'essa era quella della maggioranza dei Francesi. Ed è pure verso tale interpretazione che i pubblicisti nostri si sforzano di piegare la lettera, a dire il vero un po' restìa, dell'articolo 1 dello Statuto italiano.

Per farla breve, lo Stato moderno non deve più

conoscere *tolleranza*, ma solamente *libertà*: poichè quella suona concessione graziosa dello Stato al cittadino, questa invece diritto del cittadino verso lo Stato. Ora la religione è appunto un campo in cui lo Stato nulla può dare, il cittadino invece tutto pretendere.

II. — La *Libertà religiosa* presenta ancora, dicemmo, diversi aspetti nella stessa sua configurazione attuale.

1° Si può diffatti considerare innanzi tutto in rapporto ai singoli individui, e si chiamerà allora più propriamente: *Libertà di coscienza, o di fede, o di confessione.*

La quale, se genericamente si suole definire come la facoltà dell'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla, non però cade nel campo giuridico sotto questo suo aspetto di facoltà essenzialmente interna. Poichè come tale, essa potrebbe essere oggetto di pura indagine psicologica o filosofica; e sarebbe quindi altrettanto superfluo o ridicolo il sancirne nelle leggi la libertà, da quanto, siccome diceva uno scrittore francese, il proclamare la libertà della circolazione del sangue. Essa cade invece nel campo giuridico unicamente in quanto dà origine a manifestazioni esteriori e quindi giuridicamente rilevanti.

Sotto questo aspetto, sia allo scopo di rimuovere gli ostacoli secolari opposti un tempo a tali manifestazioni esteriori, sia a quello di assicurarne la ordinata libertà nel presente, fu in tutte le legislazioni civili necessario un triplice ordine di disposizioni.

Negative alcune; e consistono nel toglier di mezzo ogni pena, ogni incapacità, ogni disuguaglianza di diritto per motivi di religione; così che i nomi e i concetti medesimi di eresia, di apostasia, di scisma

abbiano ad apparire come destituiti omai di ogni portata giuridica.

Altre invece semplicemente indirette; e consistono nel foggiare i rapporti fra lo Stato e gli individui per modo, che la vita di questi possa, secondo la rappresentativa frase del Friedberg, trascorrere dalla culla alla tomba senza che più venga loro da parte dello Stato nessun impaccio, come nessun impulso di carattere religioso. E ciò si otterrà con una serie di provvedimenti, che vanno dall'avocazione dei registri dello stato civile alle autorità governative, gradatamente fino all'aconfessionismo dell'insegnamento pubblico, all'istituzione del matrimonio civile, alla abolizione o trasformazione del giuramento politico e giudiziario, alla secolarizzazione della pubblica assistenza, e da ultimo alla creazione dei cimiteri comunali.

Altre infine positive e dirette; e consistono tanto in quegli articoli di alcune costituzioni ove, a malgrado dell'inanità più sopra accennata di somiglianti proclamazioni, è sancito in modo espresso il diritto alla libertà di coscienza, quanto ancora in quelle misure affatto speciali (1), che le varie legislazioni hanno creduto di prendere per guarentire direttamente la manifestazione, la propaganda e l'esercizio delle convinzioni religiose, in aggiunta a quelle generiche, tutelatrici di ogni altra libertà individuale. La libertà di coscienza non può per altro patire esclusioni o limitazioni che non siano quelle poste dal diritto comune.

2º Se non che la religione è certamente il campo, in cui il carattere socievole dell'uomo si esplica più

(1) P. e., art. 141 del Cod. pen. italiano; art. 2, ultimo alinea della Legge delle Guarentigie.

imperiosamente; onde non si avrebbe completa libertà religiosa, ove accanto alla individuale, non fosse pure concessa la facoltà di manifestazione, di propaganda e di esercizio collettivi di una credenza religiosa. E ciò, tanto se la collettività si limiti ad assumere l'aspetto transitorio e saltuario della riunione, quanto invece se si fissi in quello stabile e continuo della associazione. Ed ecco la necessità di fare un passo più in su per la scala della libertà religiosa, con il riconoscere e l'assicurare la così detta *Libertà di culto*, che bene il Vinet definì un giorno come la libertà di coscienza delle associazioni.

Nessuna difficoltà di principio si avrebbe anche qui a che gli Stati si accontentassero di regolare, così per le guarentigie come per i limiti, questa libertà alla stregua del diritto comune delle riunioni o delle associazioni. Tutti invece hanno creduto praticamente necessario di assegnarle guarentigie e limiti speciali.

Ma la loro applicazione ha fatto poi, che in ogni diritto si debba anzitutto determinare nettamente, che cosa si abbia ad intendere per *culto* in senso giuridico; poichè alle associazioni religiose storicamente, numericamente, o per altra cagione socialmente insignificanti, non sarebbe nè opportuno, nè forse possibile applicare cotesto diritto singolare, per tal modo formatosi, in cambio di quell'altro diritto comune, di cui dicemmo. Così, per fare un esempio, alle disposizioni penali contro gli abusi dei ministri dei culti, come d'altra parte a quelle, con cui si puniscono in modo particolarmente grave le offese e le lesioni arrecate ai ministri dei culti nell'esercizio delle loro funzioni, non potrebbero evidentemente nè essere sottoposti nè fare richiamo quei tre o quattro amici, che si fossero associati per fondare un nuovo culto, e

che già avessero assegnata a qualcuno del loro minuscolo sodalizio la qualità di ministro.

Dato per altro che anche il minuscolo sodalizio, che potremmo chiamare *setta*, svestendo però questa parola di tutta la sua antica odiosa significazione, godrebbe della medesima e forse anche di una maggior somma di facoltà sotto l'egida del diritto comune delle riunioni e delle associazioni, che non il *culto* esplicitamente riconosciuto sotto quello del diritto singolare, particolarmente protettivo, è vero, ma anche particolarmente limitativo; si potrà ancora dire che la diversa loro posizione giuridica importi una diversità di riconoscimento della libertà religiosa per rispetto ai cittadini ascritti alla setta di fronte a quelli appartenenti al culto? Ai più ciò non pare; e ben a ragione secondo noi.

3° Ma questo ci spiana la via a toccare di un altro punto, anche più importante e molto più controverso; ed è quello della *Uguaglianza* o *Parità dei culti* (1).

Le associazioni di culto possono entrare in rapporti con lo Stato non solamente in quanto questo tutela la loro libertà religiosa, ma ancora e principalmente in quanto esse, a somiglianza d'ogni altra associazione, sono organizzate e si reggono in forza di statuti, che non riguardano unicamente la fede e la disciplina, ma anche materie di natura affatto diversa e tutta quanta mondana: per esempio, l'acquisto dei beni e la loro amministrazione.

(1) Questo concetto non è stato fin qui nettamente definito se non nel campo del diritto tedesco, che ne fece l'istituto della cosidetta *Parität*. Storicamente, per altro, questo principio della Parità non si è presentato in Germania come connesso a quello della Libertà religiosa; poichè un tempo, ad esempio, in forza del Trattato di Westfalia, in una con-

E allora sorge la questione: perchè la libertà religiosa sia veramente uguale per tutti e quindi completa in uno Stato, è proprio necessario che esso tratti tutte le associazioni di culto in modo perfettamente identico, anche per quello che si attiene al loro regime puramente temporale?

Siccome, per altro, tale assoluta uguaglianza di trattamento non sembra — teoricamente — possibile quando lo Stato pretenda di mantenere la sua antica ingerenza nel governo delle cose ecclesiastiche, poichè non si può governare con le stesse norme un corpo imponente come la Chiesa cattolica. e uno di quei minuscoli sodalizi di amici, di cui dicemmo; e siccome, per contro, tale uguaglianza assoluta si avrà indubbiamente, quando lo Stato lasci a tutte le associazioni di culto la più illimitata facoltà di governarsi a loro posta, le ignori tutte quante massime e minime, si dichiari incompetente in confronto a tutte, in altri termini, si separi assolutamente dalla chiesa o dalle chiese; così, quella questione si cambia in quest'altra: perchè vera e completa libertà religiosa vi sia in uno Stato, dovrà questo rinnegare il regime giurisdizionalistico e adottare il separatistico?

La questione, così formulata, è antica da quanto il sorgere stesso dell'idea di libertà religiosa dell'Evo moderno. Vedremo infatti come i primi propugnatori

---

dizione di assoluta parità erano poste solo alcune confessioni religiose, cioè la cattolica, la luterana, la riformata, mentre tutte le altre non erano neppure tollerate. Cfr. DRACHE, *Parität-Imparität*, Leipzig, 1892; BUNGEROTH, *Der Simultanstaat*, Barmen, 1892; KAHL, *Ueber Parität. Akademische Festrede*, Freiburg e Leipzig, 1895; LO STESSO, *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, Freiburg e Leipzig, 1894, pp. 290 sg., 394 sgg. Cfr. sotto § 12.

della libertà, i Sociniani, fossero fautori di una larga ingerenza dello Stato nelle cose ecclesiastiche, e come per contro coloro, che la dottrina della tolleranza appresero per i primi dai Sociniani, cioè gli Anabattisti con tutte le loro varie figliazioni, prendessero subito ad ostacolare nel modo più reciso tale ingerenza.

È da queste ultime sette che il principio della libertà fu trapiantato nell'America del Nord; ed è sopratutto perciò che qui essa si fece innanzi, progredì e si impose come principio connesso a quello del cosidetto separatismo. Si comprende quindi, che gli scrittori americani non sappiano concepire vera libertà disgiunta da esso. Cosicchè *libertà religiosa* e *separatismo* sono diventati in America due termini concettualmente, storicamente e praticamente inscindibili. Tale è pure la teoria propugnata da quegli scrittori d'Europa, che presero a magnificare l'eccellenza del sistema americano del *separatismo* sopra il sistema europeo del *giurisdizionalismo*.

Ma a quest'ultimo non sono mancati e non mancano tuttavia i sostenitori. I quali hanno osservato, che non pochi Stati di Europa (esempio tipico: la Prussia), pur mantenendosi prettamente giurisdizionalisti, anzi, appunto perchè seppero tenere a segno le chiese più potenti e più intolleranti, sono riusciti già nei secoli scorsi ad attuare un regime di libertà religiosa molto più completo e largo, che non fosse allora quello degli Stati-Uniti di America. Ed è stato pure constatato, che, se del regime separatistico si sono in questi ultimi anni grandemente avvantaggiate in America le Chiese, le quali hanno una organizzazione più forte e fanno una più attiva propaganda, altrettanto non può dirsi della libertà religiosa individuale, massime se essa riveste la forma di miscredenza. Poichè il ra-

zionalismo in genere e specialmente poi il libero pensiero scientifico, appunto perchè difettano di una qualunque organizzazione, non solamente non profittano del separatismo, ma rimangono isolati ed indifesi di contro alle diverse associazioni religiose organizzate, le quali sotto la salvaguardia del regime separatistico hanno troppo buon gioco a spiegare il loro spirito di intolleranza.

E allora a quel principio di giustizia così solennemente invocato in favore della uguaglianza ad ogni costo, fu contrapposto quest'altro principio: che il regolare in modo eguale rapporti giuridici disuguali è altrettanto ingiusto, quanto il regolare in modo disuguale rapporti giuridici uguali. Vi può quindi essere, si disse, una parità nel senso falso, che è quella dell'uguaglianza assoluta, astratta, matematica, ed una parità nel senso giusto, che è quella dell'uguaglianza relativa, concreta, giuridica; poichè, come scrive il Kahl, « il vero principio di parità non suona: a ciascuno *lo stesso*, ma a ciascuno *il suo* ».

Si esalti pure la perfetta uguaglianza in America, ove essa esiste di fatto fra le varie confessioni; ma in Europa, ove secolari discrepanze storiche e immani sproporzioni sociali tuttora dividono le varie Chiese, si tenga fermo il sistema, che per ciascuna in modo proporzionale commisura l'azione regolatrice della pubblica autorità.

Capo I

I PRECURSORI

§ 3.

L'antichità classica. I primi Padri della Chiesa e il sincretismo filosofico-religioso degli ultimi Pagani.

I. — Indarno si cercherebbe forse nella letteratura greca o nella romana una traccia qualunque del concetto di libertà religiosa: troppo straniero esso era di fatti all' idea che della libertà in genere quegli antichi avevano, e troppo ignote a tutta la classica antichità furono sempre le varie forme della intolleranza religiosa, cioè del principio, da cui per contrapposto, o per istinto di difesa sono scaturite in ogni tempo le più alte affermazioni e rivendicazioni della libertà di coscienza e di culto.

Certo, anche le religioni antiche furono esclusivistiche; ma in questo senso, che esse si reputavano proprie di ciascun popolo al pari di ogni altra istituzione nazionale, anzi di ogni altra istituzione pubblica; poichè la religione era considerata cosa più della comunità che non dell' individuo. Ne conseguiva, non solamente il difetto di ogni spirito di proselitismo, ma ancora il principio, che ogni religione si ritenesse buona, perchè conveniente al popolo che

l'aveva creata, cioè il principio di una tolleranza universale (1).

Del resto, come bene ha osservato il Pollock (2), le religioni di Grecia e di Roma ebbero leggende e riti in quantità esuberante, ma nulla che possa propriamente chiamarsi dogma. Ma l'intolleranza religiosa trovò e trova tuttodì il suo più saldo fondamento appunto in un dogma, nel cosidetto dogma della esclusiva salvazione: *extra ecclesiam nulla salus*.

E di fatti quando dagli Ebrei in prima e quindi dai Cristiani si oppose all'antico politeismo il concetto di un dio unico ed universale, sorse una nuova forma di esclusivismo religioso, contraria non meno nella sua base che nei suoi effetti all'antica. Gli dei degli altri popoli furono detti falsi e decaduti, e la religione perdette il suo carattere nazionale e pubblico, per diventare da un lato cosmopolitica e dall'altro propria di ogni singolo individuo. Ne conseguì, non solamente un inestinguibile spirito di proselitismo, ma ancora il principio, che non potesse salvarsi se non chi adorava il vero dio, cioè il principio di una intolleranza assoluta.

Si dirà che persecuzioni per motivo di religione ci furono in ogni tempo, prima e fuori del cristianesimo. Ma chi ben guardi vedrà, che nell'estremo rigore,

---

(1) NIKEL, *Die religiöse Duldung bei den heidnischen Kulturvölkern des Alterthums*, Leobsch., 1891.

(2) POLLOCK, *The theory of persecution*, in Essays in iurisprudence and ethics, London, 1882, p. 151. Per altro già Bacone aveva scritto (Sermon. fid. III, *De Unitate ecclesiae*; ed. Rawley, Londini, 1638, p. 156): « *Dissidia circa religionem mala erant Ethnicis incognita. Nec mirum cum religio Ethnicorum esset potius in ritibus, et cultu externo, quam in constanti aliqua confessione et fide* ».

con cui i popoli primitivi, come i selvaggi d'oggidì, e come fino ad un certo segno le comunità superstiziose presso gli stessi popoli cristiani e civili, usano castigare chi abbia recato offesa alla divinità, provocandone e attirandone sui fedeli la collera, stia in fondo in fondo un vero movente di difesa sociale; il quale, per quanto rozzo e impulsivo possa apparire, è pur sempre della stessa natura di quello, che spinge gli Stati moderni a impedire e punire le credenze e i culti, sovvertitori dell'ordine pubblico.

Nè muta il fondamento delle cose, quando per questo rispetto col progredire della coltura trionfa il tacitiano: *Deorum iniuriae Diis curae.*

Poichè le stesse persecuzioni greche contro i filosofi, e le persecuzioni romane contro i cristiani non si accesero punto per quello, che ottimamente poi fu detto *odium theologicum*, sì bene per ragioni di tutta altra natura.

Se l'accusa mossa contro Socrate fu di importare deità nuove, ciò si disse per colpire le superstiziose menti popolari; mentre negli accusatori era invece il sospetto che il nuovo indirizzo di investigazioni etico-religiose di lui fosse per minare le basi della costituzione e provocare qualche novità in senso oligarchico. Ed è del resto sommamente caratteristico e decisivo questo, che alla persecuzione nè Socrate nè alcuno degli altri filosofi oppose un qualunque richiamo al principio della libertà di coscienza (1). Dice dunque bene il Simon, che la religione in tutto ciò, dato pure che veramente ci entrasse, non serviva che

(1) Cfr. Duruy, *Lutte entre la réligion et la philosophie au temps de Socrate*, in Rév. des Deux Mondes, tom. LXXXIV, 1887, p. 44-71.

di pretesto: non si parlava che degli Dei, ma si pensava ad essi e ad altro (1).

È quasi una tradizione presso gli scrittori che considerano le persecuzioni romane esclusivamente nei loro effetti, cioè dal punto di vista cristiano, quella di colorirle come il prototipo della intolleranza religiosa (2). Ma tali esse non furono, chi le consideri nei loro moventi, cioè dal punto di vista romano. Se i romani non trattarono fin da principio la nuova religione con quella benevola tolleranza, con cui si erano comportati verso gli altri culti, si deve al fatto che essi la confondevano con il giudaismo, il quale si era di già reso ad essi sospetto ed odioso col suo disprezzo di ogni altra credenza, non esclusa naturalmente la romana. Ma neanche nel diniego dei cristiani di rendere omaggio a quel culto del Genio imperiale, che i romani avevano foggiato, indipendentemente dal riconoscimento di tutti i culti nazionali, come simbolo religioso di quella unità dell'impero, che si era sovrapposta, senza però sopprimerle, alle varietà delle costituzioni degli Stati soggetti, essi non punivano propriamente un delitto religioso, sibbene un delitto politico (*laesa maiestas*). Del resto di tutte le successive persecuzioni emerge subito, per poco che si approfondisca l'indagine, la radice politico-sociale, sia che se ne considerino i moventi più generali (3),

---

(1) Simon, *La libertà di coscienza*, in Biblioteca delle Sc. politiche, tomo VIII, Torino, 1892, p. 1068.

(2) A questa tendenza non seppe sottrarsi naturalmente l'Airenti, *Ricerche storico-critiche intorno alla tolleranza religiosa degli antichi Romani*, Genova, 1814. Questo scritto dell'antico bibliotecario dell'università genovese e quindi arcivescovo di Genova è del resto dottissimo.

(3) Cfr. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, vol. I, Bologna, 1886, p. 41-84. Cfr. del resto la ab-

sia che si ricerchi invece il fondamento giuridico, che man mano loro si diede, e la forma, che vestirono, e che fu, almeno nei primi due secoli, di solito quella di una *coercitio* poliziesca, e solo eccezionalmente quella di una vera *cognitio* giudiziaria, come per un crimine (1).

Ma se, considerato nei suoi moventi, il procedere dello Stato romano può solamente biasimarsi come un eccesso di intolleranza politica, nei suoi risultati invece esso costituiva inoltre una violazione innegabile della libertà di coscienza dei cristiani. Ond'è che fra intenzione e risultato, tra causa ed effetto, si ha qui una corrispondenza solamente quantitativa e non già qualitativa. In quanto, quell'atto di coazione materiale, che dal Romano, ignaro d'ogni idea di libertà di fede, moveva per considerazioni di ordine pubblico, cioè nel solo intento di reprimere atti esteriori che al medesimo esso stimava contrari, veniva per contro a ferire nel Cristiano una libertà ben più intima, ben più preziosa che non quella generica di fare o di non fare, vale a dire la libertà di credere o di non credere a ciò, ch'ei riteneva la sola, la suprema, la vitale verità. Dice bene adunque il medesimo Jules Simon,

---

bondante letteratura su questo punto in FRIEDBERG, *Trattato di Dir. eccl.*, § 10; 4ª ediz. tedesca, Leipzig, 1895, p. 31.

(1) Cfr. MOMMSEN, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in Histor. Zeitschrift, vol. 64, p. 389-424; HARDY, *Christianity and the Roman government*, London, 1894; GUÉRIN, *Étude sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les Chrétiens pendant les deux premiers siècles*, in Nouv. Rév. histor. de Droit, XIX. 1895, p. 601-646, 713-737; ALLARD, *La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles*, in Rev. des Quest. histor., 59 (1896), p 5-43; *Vicissitudes de la condition juridique de l'Église au IIIᵉ siècle*; Ib., 60 (1896), p. 369-400; CONRAT (Cohn), *Die Christenverfolgungen im röm. Reiche vom Standpunkte der Iuristen*, Leipz., 1897.

che a questo punto della storia la intolleranza religiosa e la intolleranza politica si mettono in lotta, e che in cotesta lotta la libertà di coscienza si trova dalla stessa parte della intolleranza religiosa (1).

II. — Ed è appunto nei primitivi cristiani, che dal cozzo di questi due elementi: la intolleranza religiosa insita nel dogma cristiano e la posizione loro di perseguitati, venne fuori per la prima volta, come scintilla dall'urto di due pietre dure, l'idea della libertà religiosa: — solo rimedio adeguato a quel contrasto altrimenti non riducibile fra una coscienza individuale, illuminata omai sui suoi diritti e pronta al maggior sacrifizio pur di non piegarsi più all'errore, o una strapotenza politica, ignara fino allora di ostacoli e non rifuggente dalle più aspre coazioni.

Negli scritti dei più antichi Padri della Chiesa è difatti il primo diretto e cosciente richiamo alla libertà religiosa, in essi quindi ancora il primo germe di una letteratura sul nostro argomento (2).

La inizia, mentre ancora le persecuzioni duravano, Tertulliano con quel suo passo famoso:

« *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi: cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem deus non est* » (3).

---

(1) Op. cit., p. 1072.

(2) A. Schmidt, *Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Iahrhundert der Kirchenherrschaft*, 1847.

(3) Tertullianus, *Ad Scapulam*, c. 2; ed. *Migne*, Patr. lat. 1, 699; ed. *Oehrler*, Lips., 1853, I, 540.

Ma la nuova religione trionfa con Costantino; il quale col suo famoso editto di Milano del 313 la riconosce come *religio licita* (1), senza per altro elevarla ancora a religione ufficiale dello Stato romano (2).

Per rispetto alla libertà di coscienza, questo primo editto di tolleranza dispone, che sarà concesso « *Christianis et omnibus liberam potestatem* SEQUENDI *religionem, quam quisque voluisset* »; per rispetto alla libertà di culto dice che sia data ad ognuno « *liberam atque absolutam* COLENDAE *religionis suae facultatem* »; e quanto alla posizione giuridica della Chiesa cristiana, non solamente riconosce a questa la qualità di corporazione, ma ordina che tutte le cose, le quali risultino essere appartenute « *ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum* » siano rese « *iisdem Christianis, id est* CORPORI et CONVENTICULIS *eorum.*

Il trionfo non mutò negli inizî l'amore di quei primitivi cristiani per la libertà; e Lattanzio, uno dei perseguitati di Diocleziano, quindi precettore dei figli di Costantino, scrive, quando già l'êra delle persecuzioni pagane è chiusa:

« *Religio sola est, in qua libertas domicilium conlocavit, res est enim praeter ceteras voluntaria, nec inponi cuiquam necessitas potest, ut colat quod non vult, potest aliquis forsitan simulare, non potest velle* » (3).

---

(1) L'editto ci fu conservato in latino nel *De mortibus persecutorum* di Lattanzio, e in greco nella Storia eccles. di Eusebio, con poche e non significanti differenze. Cfr. CRIVELLUCCI, Op. cit, I, p. 85-118.

(2) CRIVELLUCCI, Loc. cit., p. 133.

(3) *Epitome divin. Institutionum*, cap. 54; nel Corpus script. eccles. latin. (pubblicato dall'Accad. di Vienna), per cura di *Brandt*, nuova serie, vol. IV, Mediolani (Hoepli), 1890, p. 728.

E altrove ancora:

« *Defendenda enim religio est non occidendo sed moriendo, non saevitia sed patientia, non scelere sed fide... nihil est enim tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata iam nulla est* » (1).

Ma ben tosto tali serene e solenni proclamazioni della libertà di coscienza a favore di tutti, tanto cioè di chi vinse, quanto di chi fu vinto, dovettero cedere una seconda volta il passo alle solitarie, dolorose e appassionate invocazioni dei perseguitati; e fu quando le persecuzioni risorsero per opera delle fazioni cristiane dissidenti, le quali, se vincitrici, esercitarono con il concorso dell'autorità civile, diventata frattanto essa pure intollerante, la più fiera coazione sugli avversarî (2).

Quei principî di intolleranza religiosa, che erano insiti nello stesso dogma cristiano, erompono qui con una prima e fatale estrinsecazione.

Ad onore del vero, il malo esempio lo diedero gli eterodossi: Donatisti, Nestoriani, Ariani (3). È di fatti

(1) *Divinarum Institutionum*, lib. V, cap. 19; Loc. cit., p. 465.

(2) La prima esecuzione capitale per causa d'eresia, a cui l'elemento ecclesiastico direttamente partecipò, fu quella di Priscilliano e di sei seguaci suoi nel 385. Essa si dovette specialmente a due vescovi spagnuoli, che vi fecero consentire l'usurpatore dell'impero Massimo; ma sollevò l'indignazione perfino di Martino di Tours, che pure nella sua diocesi capitanava i monaci distruttori di idoli, di Ambrogio di Milano, il lodatore delle disposizioni di Teodosio il Grande contro i templi e i simulacri pagani, e del vescovo di Roma Siricio. Ma già nel 447 Leone Magno non si perita di scusare quel supplicio (Epist. 15, *ad Turribium*).

(3) Il Lecky (Op. cit, II, p. 10, n. 3) suppone quindi, che dagli Ariani, un giorno dominanti tutta la Spagna, vi siano

ai più strenui campioni della fede ortodossa nella burrascosa e tenace controversia ariana, da cui infinite pene ebbero a patire, cioè a tre santi, ad Atanasio di Alessandria, a Gregorio di Nazianzio, e ad Ilario di Poitiers, che si deve di aver mantenuto viva con l'esempio e con gli scritti l'idea della libertà religiosa, di quella *dulcissima libertas*, che quest'ultimo indicava all'imperatore Costanzo come il solo rimedio atto a comporre le turbolenti fazioni religiose. Che più? Verso gli stessi persecutori Ariani il prete Salviano di Marsiglia non esita a raccomandare la tolleranza, dicendo di loro:

« *Haeretici ergo sunt sed non scientes, denique apud nos sunt haeretici, apud se non sunt; nam in tantum se catholicos esse iudicant, ut nos ipsos titulo haereticæ appellationis infament... errant ergo, sed bono animo errant, non odio sed affectu dei, honorare se dominum atque amare credentes..... qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore in die iudicii puniendi sint, nullus potest scire nisi iudex* » (1).

Col tempo per altro anche gli ortodossi rinnegarono espressamente il principio della libertà di coscienza. Il deplorevole rivolgimento nelle tradizioni primitive della Chiesa si compie con Agostino, e costituisce uno dei punti più singolari e più decisivi, non soltanto nella sua individual psicologia, non soltanto ancora nella dottrina generale dei moventi psi-

---

stati posti i primi germi di quella feroce intolleranza, che, esplicatasi di già come vedemmo col supplizio dei Priscillianisti, si tramandò di generazione in generazione e rimase poi una delle più spiccate qualità di quella gente.

(1) *De Gubernatione Dei*, Lib. V, § II; in Corpus script. eccles. lat., per cura del *Pauly*, vol. VIII., Vindob., 1883, p. 104.

cologici della intolleranza religiosa, ma nella storia medesima della Chiesa, anzi della intiera umanità.

Agostino, fintantochè gli eretici ebbero una posizione preponderante in Africa e lo perseguitarono, fu egli pure un fervido fautore delle liberali tendenze ortodosse; ma poi non si fece scrupolo di invocare l'aiuto della potestà civile contro i Donatisti, e di ripudiare recisamente ed esplicitamente il principio della libertà di coscienza.

L'esposizione e la critica dei passi delle sue opere, ove egli difende tale singolarissimo cambiamento di condotta e di idee, si possono trovare omai in innumerevoli autori.

Fra i passi più caratteristici è certo quello della sua lettera a Vincenzo, ove dice (1):

« *Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos hereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi oponebatur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est; quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur* ».

La buona prova fatta dalla coercizione imperiale nella sua città lo persuade siffattamente, ch'egli altrove può enunciare come principio generale: « *multis enim profuit prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri* » (2); trovando anzi che tale coazione non è

(1) Ep. 93, § 17; ed. *Migne*, Patr. lat, 33, col. 329.
(2) Ep. 185, *ad Bonif*, § 21, ed. *Migne*, 33, col. 802.

meno a lodarsi di quella che si eserciti su di un infermo preso da delirio e in procinto di cacciarsi in un precipizio.

Ma a lui, a parte un'infinità d'altri argomenti dedotti o dalla analogia coi più gravi crimini o dagli esempii dell'Antico Testamento, si deve massimamente: *a*) di avere, invocando per il primo a sostegno della coazione religiosa le parole del Vangelo di San Luca (XIV, 23); *Compelle intrare*, fornito a tutte le posteriori persecuzioni la citazione favorita e quasi la parola d'ordine (1); *b*) e in secondo luogo di avere, enunciando questa domanda: *Quae est enim peior mors animae quam libertas erroris?* posto quella, che di tali persecuzioni apparve e appare tuttora come la giustificazione fondamentale (2).

Il suo esempio e la sua dottrina, che bene il Bluntschli (3) ha compendiata così: « allorchè predomina l'errore è bene invocare la libertà di coscienza, allorchè invece predomina la verità è giusto usare la coazione », sono rimasti esempio e dottrina direttivi per la Chiesa: e sebbene egli, con un amabile inconseguenza, come dice il Lecky (4), abbia praticamente esortato tutti a non colpire gli eretici con la pena di morte, pure della sua autorità non tralasciarono di farsi forti in seguito anche i persecutori più sanguinarî.

III. — L'intolleranza cristiana portò le sue armi non solamente contro i dissidenti, ma, com'era naturale, anche contro i pagani. E ciò, prima assai di

(1) Ep. cit., § 24, col. 803.

(2) Ep. 105, *Donatistis*, § 10; Loc. cit., 33, col. 400.

(3) Bluntschli, *Geschichte des Rechtes der religiösen Bekenntnissfreiheit.* Ein Vortrag, 1867; in Gesamm. kleine Schriften, vol. I, Nördling., 1879, p. 105 sg.; e *Allgem. Staatsrecht*, 6ª ediz., Stuttg., 1885, vol. VI, p. 391 sgg.

(4) Op. cit., II, 18.

quando il cristianesimo, diventato alla sua volta con Teodosio il Grande religione ufficiale dello Stato romano, potesse pure alla sua volta, cioè come un tempo il paganesimo, allegare la necessità politica dell'unità della fede; prima anzi ancora di quando la reazione pagana di Giuliano l'Apostata potesse giustificare la sua ostilità, come un eccesso di difesa. Poichè già subito dopo Costantino uno scrittore cristiano, Giulio Firmico Materno, consigliava ai figli di lui di abbattere senza riguardi e con tutti i mezzi l'idolatria pagana, componendo all'uopo un vero manuale dell'intolleranza religiosa (1).

Al che da parte pagana si corrispose invece riaffermando ed anzi affinando l'antico spirito di universale tolleranza (2). E ciò prima assai di quando il paganesimo perdesse la sua qualità di religione ufficiale dello Stato romano, e quindi prima assai che tali invocazioni pagane alla tolleranza potessero, come già quelle cristiane durante le persecuzioni, spiegarsi come ultimi e disperati espedienti di difesa della propria esistenza. Poichè a tutela dei cristiani medesimi parlò l'oratore Temistio da Paflagonia, pagano.

È questa la figura, che, considerata nel quadro del nostro argomento, su tutte le altre della classica antichità, cristiane o pagane che siano, nobilissima si

---

(1) *De errore profanarum religionum*, c. 20. 28. 29; in Corp. script. eccl. lat., vol. II, ed. *Halm*, Vindob., 1867, p. 109, 125. 129.

(2) Certamente bisogna prescindere da tutta la grande polemica pro e contro il cristianesimo, ove le violenze di concetto e di parola non sono mancate nè da un lato nè dall'altro; ma la polemica, e questo è per noi l'essenziale, non trascese mai per opera dei pagani ad invocare dei mezzi coercitivi contro gli avversarii.

eleva, così che non punto immeritata è la lode che il Luzzatti gli tribuiva di avere della libertà religiosa data una dimostrazione più perfetta che non molti fra i più celebrati pensatori moderni (1).

E di fatto nella orazione da lui recitata all'imperatore Gioviano in lode delle sue leggi tolleranti, e poi nell'orazione con cui propugnò innanzi all'imperatore Valente (2) ed ottenne, a quanto asseriscono nelle loro Storie ecclesiastiche Socrate (II, 32) e Sozomeno (VI, 36), l'abrogazione delle misure prese contro i cristiani ortodossi, egli seppe, solo nell'antichità, sviluppare un vero e completo sistema di tolleranza religiosa, che può essere riassunto brevemente così:

« Vi è un campo ove nessuna autorità di principe può avere una qualunque efficacia, e questo è il campo delle virtù e specialmente delle credenze religiose degli individui. Ogni coazione a tale riguardo non può avere altro effetto che quello delle conversioni e professioni di fede ipocrite. È molto più giovevole quindi al principe tollerare ogni credenza; poichè solamente con la tolleranza si toglieranno le discordie civili e si potrà ottenere che la legge civile governi insieme ortodossi ed eterodossi a vantaggio comune della patria. Del resto la tolleranza è una legge divina che non può essere mai infranta, avendo Dio stesso dimostrato chiaramente di volere la diversità dei culti. Noi veneriamo ed ammiriamo Iddio con sacro stupore per ciò appunto che la cognizione di lui non è aperta, non è

(1) LUZZATTI, *Un precursore della libertà di coscienza dimenticato*. Discorso letto all'Istit. veneto di Sc., Lett. ed Arti il 15 agosto 1885; in Atti dell'Istit., Tom. III, serie 6ª, disp. 10. Venezia, 1884-85, p. 2164-2190.

(2) Orat. VI, *De religionibus*, in Opp., ed. *Dindorf*. Lips., 1832, p. 184.

posta nella prima faccia delle cose, ma nascosta e tale da non potersi avere senza fatica. Ora in ciò precisamente è bene che esista fra gli uomini l'emulazione che è la molla più forte di ogni bell'atto umano; e di questa gara, per cui l'umanità tende per diverse strade a Dio, egli solo può essere giudice. Iddio si diletta della varietà degli omaggi a lui resi; egli ama che i Sirii usino di certi riti, e di altri i Greci, e di altri ancora gli Egizi; e gli stessi Sirii poi (col qual nome Temistio indicava insieme Ebrei e Cristiani) non sono tenuti ad osservare le stesse leggi, ma la ragione dei loro istituti si divide in due parti ».

Temistio, al dire del Luzzatti, pretenderebbe dall'altezza ideale, dove gli balena radiosa la divinità, di dominare olimpicamente il culto vecchio e il nuovo, e tradirebbe una certa tendenza a far grandeggiare il carattere morale dell'antichità a svantaggio del cristianesimo (1). Ma qui, anzi che di una pretensione o di una tendenza individuale, si tratta di un indirizzo assai più largo, e comune a pressochè tutti gli spiriti più colti di quel tempo. Si tratta cioè di quel sincretismo religioso-filosofico (2), il quale avrebbe voluto fondere quello, che di moralmente più elevato i diversi culti e la filosofia aveano prodotto, in una religione universale, unica nella credenza in Dio, multiforme quanto ai modi di venerarlo; assorgendo, come ben dice il Tamassia (3), da un'incomposta miscela di culti, attraverso l'elaborazione stoica e platonica, ad un teismo superiore, quasi scientifico.

Ed una delle sue più nette espressioni, che già il

(1) Luzzatti, Loc. cit., p. 2169-70.

(2) Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Tom. I, Freiburg i. B., 1889, p. 174 sgg., 196 sgg.

(3) Tamassia, *L'agonia di Roma*, Pisa, 1894, p. 30 sgg.

Voltaire ammirava, si ha in quelle parole, che il gramatico Massimo da Madaura, provocato a discussione da Agostino, a lui dirigeva, e che questi ci tramandò in una sua lettera (1): « Dio è nome comune a tutte le religioni. Ed è così che adorando con varie forme di culti le sue quasi sparse membra, noi riusciamo ad adorare lui stesso nella sua interezza ». Nè meno caratteristico è il passo, con cui lo scritto del gramatico si chiudeva, dicendo al vescovo d'Ippona: « Ti possano proteggere quegli Dei, per il cui tramite, il padre comune a loro e a tutti noi mortali, quanti siamo mortali sulla terra in mille modi concordi nella nostra discordia veneriamo e adoriamo » (2).

Questa concezione doveva condurre necessariamente quegli ultimi pagani ad una universale tolleranza, la quale, se per un verso tiene ancora della antica impronta politeistica romana, per un altro invece ci appare, siccome già dicemmo, più affinata e anche più cosciente, in quanto appunto il quotidiano commercio coi cristiani e i cordiali rapporti di amicizia, onde a questi non di rado erano legati, avevano edotti anche i pagani della vera essenza della libertà religiosa.

(1) Ep. 16; ediz. *Migne*, 33, col. 82: « *Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas, multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut dum eius quasi quaedam membra carptim, variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur* ».

(2) Ib., col. 82-83. Lo stesso pensiero è in altri autori, cfr. BOISSIER, *La fin du Paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, 2ª ediz., Paris, 1894, vol. II, p. 224 sgg.

Cosicchè accanto alla equanimità tutta antica verso i cristiani di uno storico, come Ammiano Marcellino, fermo nel suo tenace politeismo e nelle sue superstizioni (1), si incontra un retore, maestro e amico di Basilio e di Giovanni Crisostomo, come fu Libanio, il quale nella celebre orazione in difesa dei templi pagani fa compiutamente sua la massima, tante volte proclamata dai cristiani, che la religione non si può coercire, ma deve lasciarsi al libero convincimento individuale (2).

A tutela dei templi e dei simulacri pagani si levò pure il senatore romano Quinto Aurelio Simmaco, il quale nella relazione, che nel 384 come *præfectus urbis* diresse a Valentiniano II, invoca da lui il ristabilimento dell'altare della Vittoria nel Senato romano (3), in nome del glorioso culto dei padri e in omaggio alla coscienza dei senatori pagani, offesa dalla sua rimozione (4). Ma allo imperatore scriveva pure contro tale richiesta un romano della medesima gente Aurelia, cioè Ambrogio vescovo di Milano (5), opponendo che il ristabilire l'altare avrebbe recata invece lesione alla coscienza dei senatori cristiani, costretti ad assistere ed a partecipare a suffragi verso simulacri di un'altra religione.

---

(1) Cfr. Möller, Op. cit., p. 326 sg.

(2) Περὶ τῶν ἱερῶν; in Opp. ed. *Reiske*, Altenb. e Leipzig, 1791-97.

(3) La statua della Vittoria, posta nel Senato da Cesare, ne era stata tolta da Costanzio per riguardo ai senatori cristiani; rimessavi quindi da Giuliano, ne fu ritolta tosto e definitivamente.

(4) *Relationes*, III (Ep. Lib. X, 3); in Mon. Germ. Hist., ed. *Seeck*, tom. VI, Berol., 1883, p. 280.

(5) Epp., ed. *Migne*, tom. 16, col. 962 sg.

E per vero, la retta concezione del principio della libertà di coscienza è qui dalla parte del cristiano. Ma non per questo si può col Boissier (1), forse troppo parziale contro i pagani nell'apprezzare tutto questo svolgimento e questo dibattito, fare di Ambrogio un propugnatore della libertà religiosa; perchè il suo intervento nella questione dell'altare della Vittoria è troppo evidentemente interessato; e perchè d'altronde sono troppo noti i suoi incitamenti a Teodosio il Grande perchè conculcasse la libertà di tutti gli altri culti, che non fossero il cristiano, e troppo esplicita è la lode che al morto imperatore egli dà d'aver rimossi i sacrileghi errori, chiusi i templi, e distrutti i simulacri (2).

Per contro, se anche è vero che in fondo tutto il pensiero di Simmaco mette capo più presto alla supremazia che non alla semplice libertà dell'antico culto, tuttavia non credo che si possano leggere senza profonda commozione queste inspirate e dolorose parole della sua relazione (3):

« Preghiamo dunque pace per gli dei patrii, per gli dei indigeti. Vuole giustizia che si riconosca in tutto ciò, che si adora, un solo essere. Noi contempliamo gli stessi astri, il cielo è a tutti comune, lo stesso mondo ne circonda: che importa se ciascuno

(1) Op. cit., II, p. 279 sg., 280 sgg.

(2) *De obitu Theodosii orat.*, ed. Maurin. Ven., 1781, tom. VII, p. 28.

(3) Loc. cit., p. 282: « *Ergo diis patriis, diis indigetibus pacem rogamus. æquum est, quidquid omnes colunt, unum putari. eadem spectamus astra, commune cœlum est, idem nos mundus involvit: quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* ».

ricerchi la verità con quei mezzi che crede migliori? Per una sola via non si può pervenire a un mistero sì grande ».

IV. — Ma tutte queste invocazioni alla libertà non valsero a trattenere quel fatale progredire della intolleranza, che si iniziò già subito dopo l'editto di Milano.

E di fatti Costantino medesimo, rispettando bensì gli idolatri, ma perseguitando gli eretici cristiani, Novaziani, Valentiniani, Marcioniti, o Paulianisti che fossero (1), esiliando dapprima Ario, e poi relegando Atanasio, aveva cominciato a violare la libertà religiosa (2). Il figlio di lui, Costanzo, con la condotta tenuta durante la controversia ariana, accrebbe tali violazioni.

Giuliano non spinse la reazione pagana fino ad emanare leggi inspirate ad intenti di intolleranza, se non forse per quanto riguarda l'insegnamento pubblico (3).

Lodatissimo, come già si vide, fu l'editto di Gioviano promettente libertà e sicurezza tanto alla nuova quanto all'antica religione; editto, che Valentiniano I rispettò pienamente, tollerando tutte le sette, eccetto però i Manichei (4), e il suo collega Valente invece solo in parte, parteggiando per gli Ariani contro gli Ortodossi (5); onde soltanto del primo dei due Ammiano Marcellino poteva scrivere l'elogio (XXX, 9): « *Hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum*

(1) Cod. Theod., XVI, tit. 5, c. 1, 2.

(2) Cfr. Crivellucci, Op. cit., I, 183 sg.

(3) Ib., p. 261 sgg. Müller (Carl) *Kirchengeschichte*, I, Freiburg i. B., 1892, p. 188.

(4) Cod. Theod., XVI, tit. V, c. 3; tit. XVI, c. 9.

(5) Crivellucci, I, p. 271.

diversitates medius stetit ». Per altro, anche Valentiniano I fu costretto più volte ad uscire nel fatto dalla sua neutralità.

Ma già Graziano e Teodosio il Grande, dominati dalla autorità di S. Ambrogio, iniziano quell'opera legislativa ostile al paganesimo, che dopo aver tolto a questo la qualità di religione ufficiale per attribuirla al cristianesimo, finì per sancire gravi e dirette restrizioni della libertà stessa di culto dei seguaci dell'antica credenza, salva però ancora la loro libertà di coscienza (1). Di cui per altro non si ritennero partecipi nè gli eretici nè gli apostati (2); mentre gli ebrei perdettero gli antichi loro privilegi (3).

Ma infine nella legislazione di Teodosio II e di Valentiniano III la libertà religiosa di tutti i dissidenti venne depressa per modo, che anche la più lieve deviazione dagli insegnamenti della Chiesa (4) fu punita come un *crimen publicum* (5), in alcuni casi persino con la pena di morte (6).

Era questo uno sforzo disperato per salvare almeno l'unità religiosa dell'impero sul punto medesimo, che la politica andava per sempre perduta. E fu per tal modo che l'intolleranza religiosa riuscì a vincolare a sè coi più stretti nodi la potestà dello

---

(1) Crivellucci, p. 288 sgg., 307 sgg.

(2) Cod. Theod., XVI, tit. V, c. 5-24; tit. VII, c. 1-5.

(3) Ib., XII, tit. I, c. 99.

(4) C. Theod., XVI, tit. V, c. 28: « *Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent succumbere qui vel levi argumento a iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare* ».

(5) Ib., c. 40: « *Volumus publicum crimen esse, quia quod in religione divina committitur, in omnium fertur iniuria* ».

(6) Ib., c. 9; e tit. VI, c. 6.

Stato, e a trasformarsi quindi in intolleranza civile (1), aprendo nella storia del mondo la buia parentesi di più che un millenio di persecuzioni religiose.

§ 4.

Il Medioevo cristiano. Marsilio da Padova La Chiesa latina e la greca.

I. — Il principio, che l'unità religiosa debba imporsi con qualunque mezzo, domina tutto quanto il millenio medioevale cristiano, e trova una recisa e rigorosa sanzione così nella legislazione civile come nella ecclesiastica.

Il Codice di Giustiniano in vero raccoglie, coordina e completa tutte le anteriori disposizioni imperiali contro eretici, scismatici, apostati, blasfematori, pagani e giudei (2), e fornisce con la universale e secolare autorità, di cui godette in Europa fino ai tempi nostri, il più saldo appoggio all'intervento dei principi nella difesa della fede cristiana.

I concilii poi, accogliendo e legalizzando la teoria agostiniana, fanno ai principi obbligo di punire gli eretici; e di quest'obbligo già Leone I richiede l'osservanza dall'imperatrice Pulcheria contro gli Euti-

---

(1) Cfr. tutta la legislazione romana contro gli eretici in Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strassburg, 1878, vol. I, p. 95 sgg. Secondo il suo calcolo si avrebbero avute 68 leggi contro gli eretici in 67 anni. Cfr. pure Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, vol. IV, Berlin, 1888, § 252, p. 791 sgg.

(2) Cod. Iust., I, tit. V: eretici; tit. VII: apostati; tit. IX: giudei; tit. XI: pagani. Novv. 24. 109. 115. 129. 132. 146.

chiani (1), e Pelagio I da Narsete contro i scismatici d'Italia (2); mentre Isidoro di Siviglia lo enuncia come principio generale nelle sue Sentenze (3).

Non va per altro misconosciuto che nel primo Medioevo, pur rimanendo ferme le massime di intolleranza, non se ne fece se non una rara e moderata applicazione.

Da parte dell' autorità secolare ciò si deve al concetto altissimo, che della libertà i dominatori barbarici avevano portato seco dalla nativa Germania; cosicchè, Ariani, essi cercarono di guadagnarsi i popoli soggetti con il rispetto della loro religione, ch' era la cattolica; e convertiti di poi essi stessi al cattolicismo, usarono ogni riguardo verso chi perseverava nell'antica fede.

Con ciò si spiegano non soltanto la tolleranza di alcuni re visigoti (4) e burgundi (5) verso cattolici,

---

(1) *Leonis PP. I*, Epist. 60, ed. *Ballerini*, Venet., 1753, I, 981; cfr. Decr. Grat., c 21, C. XXIII, q. 5; IAFFÈ, *Regesta*, 2ª ediz., n. 448

(2) *Pelagii PP. I*, Epist. 1. 2, *ad Narsetem*, ed Epist. *ad Valerianum*; cfr. c. 42. 43. 44, C. XXIII, q. 5; IAFFÈ, nn. 1018. 1019. 1024. 1038; CRIVELLUCCI, Op. cit., II, 231.

(3) *Isidori Hispalensis Sententiae de summo bono*, Lib. III, c. 51, 3-6; ed. *Arevalo*, Roma, 1790-1803; cfr. c. 20, C. XXIII, q. 5.

(4) LÖNING, Op. cit, I, 510 sgg. Il Breviario dei Visigoti non poteva naturalmente accogliere le disposizioni delle leggi imperiali romane contro l'arianesimo, che era la loro credenza; accolse per contro alcune leggi contro varie eresie, le quali per altro non esistevano se non in Oriente, onde tali leggi non ebbero efficacia di sorta. Cfr. HINSCHIUS, Op. cit., IV, p. 844. In seguito però, dopo la conversione dei Visigoti alla fede cattolica, la legislazione ecclesiastica e la civile si fondono, e l'eresia e il paganesimo diventano delitti pubblici. Cfr. HINSCHIUS, IV, p. 847 sg.

(5) LÖNING, I, 548 sgg.; HARÉAU, *L'église et l'état sous les premiers rois de Bourgogne*; in Mém. de l'Acad. des Inscr., XXVI (1867), p. 137-172

pagani ed ebrei; ma la longanimità di Teodorico a loro riguardo (1) e quelle bellissime parole, con cui si chiude la sua risposta agli israeliti di Genova, i quali fra gli anni 507-511 lo avevano pregato di permettere che riedificassero la sinagoga rovinata (il che era proibito dalle costituzioni imperiali romane): « *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus* ». Le quali parole, se bene si debbono alla penna di Cassiodorio (2), inspiratosi qui evidentemente a quelle più sopra riferite di Lattanzio, non tornano per ciò a minore lode di quel sovrano.

Del pari, sempre secondo Cassiodorio (3), il re goto Teodato avrebbe fatto rivivere per un istante quel nobile pensiero sincretistico e liberale, che già vedemmo in Temistio:

« *Nam cum divinitas patiatur diversas religiones esse, nos unam non audemus imponere. Retinemus enim legisse nos voluntarie sacrificandum esse domino, non cuiusquam agentis imperio: quod qui aliter facere temptaverit, evidenter coelestibus iussionibus obviavit* ».

Nè questa è caratteristica di alcune sole delle razze germaniche; poichè lo spirito di tolleranza non fa difetto neppure ai fierissimi Longobardi e ai loro editti (4), e più nota ancora è poi la mitezza delle leggi merovingiche (5) e delle carolingiche (6) in con-

---

(1) Cfr. Pfeilschifter, *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche*, Münster, 1896, p. 219 sgg.

(2) *Varie*, II, 27; ed. *Mommsen*, in Mon. Germ. Hist., tom. XII, Berol., 1894, p. 62.

(3) *Varie*, X, 26; *ibid.*, p. 314.

(4) Cfr. Tamassia, *Longobardi, Franchi e Chiesa romana*, Bologna, 1888, p. 118 sgg.

(5) Löning, Op. cit., II, 33. 41 sgg.; cfr. pure Hinschius, Op. cit., IV, p. 844 sg. Nè l'eresia nè la professione di fede

fronto con le romane. Un principe anzi di questa dinastia, Carlo il Calvo, fu meritamente celebrato per la condiscendenza verso le opinioni e le dispute religiose (1).

Da parte della Chiesa, se non va certamente misconosciuta la mitezza verso gli acattolici dimostrata da alcune delle sue più grandi figure, per esempio da Gregorio Magno (2), la cosa si spiega, più che con altro, con il difetto di occasioni, scomparsi essendo omai i pagani e rarissimi gli eretici sia per la poca propensione delle menti latine alle disquisizioni teologiche, fonti d'ogni eresia, sia ancora per la piena corrispondenza in quel primo Medioevo dell'istituto ecclesiastico con lo spirito e i bisogni del mondo.

Ma quando, valicato il mille, i germi, portati in Occidente dalla lenta infiltrazione di eresie orientali (3), trovarono nel disagio economico delle plebi (4) e nella avversione dell'universale al fasto e alle sregolatezze

---

pagana erano considerati crimini pubblici. Per altro dopo la conversione di Clodoveo al cattolicismo, se non si costrinsero gli Ariani alla conversione, non si concedette però loro l'esercizio pubblico della religione.

(6) Cfr. Lea, Op. cit. (sopra p. 6), I, p. 217 sg.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrecht*, vol V, 1ª parte, Berlin, 1893, § 286, p. 373 sgg. Qui tuttavia le condizioni sono già di molto mutate dall'epoca merovingica, in causa della diversa posizione assunta dalla Chiesa. Però l'eresia non è ancora un crimine pubblico; cfr. Hinschius, p. 378.

(1) Reuter, Op. cit. (sopra p. 6), I, p. 48-53.

(2) Crivellucci, Op. cit., II, 279 sg.

(3) Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, I parte, München, 1890, p. 51 sgg.

(4) Questo elemento è stato posto in luce specialmente da Carl Müller, *Kirchengeschichte*, I, Freiburg i. B., 1892, p. 493 sg., e suoi scritti ivi citati.

del clero (1) il terreno propizio, specialmente nell'Italia superiore, per un ripullulare minaccioso, improvviso; quando lo spirito cavalleresco francese e insieme quello commerciale italiano generarono le crociate, e le crociate, rinfocolando gli odii di religione, sostituirono alla figura scomparsa del pagano quella nuovissima dell'infedele; quando infine la diffidenza per la più progredita e naturalistica coltura dei giudei, sviluppatasi in parte nei loro commerci con gli infedeli, e l'invidia della loro prosperità attirarono nuovamente su di essi il malvolere dei cristiani; allora Papato e Impero, i due grandi lottatori dell'agone medioevale, sostarono a tratti dall'immane contesa per picchiare concordi sui nemici della fede.

Le armi papali e imperiali si appuntarono per altro a gara massimamente contro gli eretici. Poichè se l'impero e i principi secolari, più avidi, preferirono troppo sovente di spiegare il loro zelo, anzi che nelle dubbie e pericolose imprese d'oltremare, nella spogliazione degli ebrei, le cui ricchezze appetivano (2), la Santa Sede invece, più disinteressata, si mostrò sempre assai benigna verso gli ebrei (3), e cercò invece di

(1) Tocco, *L'Eresia nel Medioevo*, Firenze, 1884, p. 84 sg., 129 sgg.; Friedberg, *Tratt. di D. eccles.*, ed. *Ruffini*, Torino, 1893, § 15.

(2) Erler, *Die Iudenverfolgungen im Mittelalter*; in Archiv für kath. Kirchenrecht, vol. XLII, 3 sgg.; XLIII, p. 361 sgg.; XLIV, p. 353 sgg.; XLVIII, p. 3 sgg. (riguardo all'Italia). Nota il Pollock (Op. cit., sopra § 3), p. 157, come gli ebrei fossero considerati in Inghilterra quasi selvaggina riservata alla corona, e come le nequizie che loro si imputavano servissero solo di pretesto ad estorsioni; cosicchè gli ebrei non venivano mai accusati di uccidere infanti cristiani, se non quando il re era in grande necessità di denaro.

(3) Cfr. Rodocanacchi, *Le Saint-Siège et les Iuifs*, Paris, 1891; cfr. pure in Arch. stor., serie V, 7, 175; Berliner, *Gesch.*

volgere il rinnovato fervore religioso verso la Terra Santa.

Comunque però, l'intolleranza religiosa cristiana si rimette ora in moto con tutto il suo nativo assolutismo; e l'intolleranza civile non solamente le viene dietro pronta ad ogni cenno, ma a volte le passa innanzi e la supera.

Già negli accordi di Verona del 1184 tra Federico Barbarossa e Lucio III si conviene, che al bando della Chiesa debba accompagnarsi per gli eretici il bando dell'Impero (1).

E dopo ciò da parte della Chiesa le disposizioni ostili all'eresia, che Graziano aveva raccolte nel suo *Decretum* togliendole dai passi più intolleranti degli antichi Padri (2), ricevono un rapido, decisivo incremento nella legislazione conciliare e pontificia del periodo immediatamente a lui successivo per opera di Innocenzo III, di Gregorio IX, di Innocenzo IV. Questi pontefici fissano le nuove severissime massime di persecuzione nelle raccolte definitive delle Decretali (3); e per la loro applicazione istituiscono la Sacra Inquisizione, a cui sostegno invocano, sotto minaccia di scomunica, il braccio secolare (4).

---

der Juden in Rom, Frankf., 1893; STERN, *Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel, 1893; cfr. pure ERLER, Loc. cit., XLVIII, p. 369 sgg.; L, p. 3 sgg.; LIII, p. 3 sgg.

(1) Cfr. HINSCHIUS, Op. cit., V, p. 380.

(2) Causa XXIII, qu. 5.

(3) Decretali gregoriane, Lib. V, tit. 6. 7. 8. 9; tit. 2. 3, Lib. V del Sextus, delle Clementine, delle Extravagantes communes.

(4) Cfr. per la storia dell'Inquisizione il lavoro in 3 volumi del LEA, citato sopra al § 1, p. 6; e quanto al funzionamento giuridico dell'istituto HINSCHIUS, Op. cit., vol. VI, 1ª parte, Berlin, 1897.

Da parte dello Stato, mentre il rinnovato studio del diritto romano aveva già conferito a rimettere in onore le pene contro gli eretici, altre nuove se ne aggiungono; e accanto al bando, alla confisca dei beni, alla prigionia perpetua ci si presenta per la prima volta in un editto di Alfonso II (1194) e di Pietro II (1197) d'Aragona la pena del rogo. Questa era dapprima unicamente di uso popolare germanico per i rei di magia e veneficio, e divenne poi di diritto consuetudinario nella stessa Germania e nella Francia settentrionale per gli eretici; finchè per opera dello stesso grande avversario di quei pontefici, ricordati più sopra, cioè di Federico II, tale pena, sancita espressamente sul principio soltanto per l'Italia, passò nel diritto imperiale. Essa riuscì quindi a imporsi alle varie legislazioni statutarie italiane mercè l'opera di Innocenzo IV, e poi man mano come legge regia in Francia (1315), e come diritto consuetudinario in Inghilterra, la quale fu l'ultima a riconoscerla legislativamente (Stat. 1401: *De haeretico comburendo*) (1).

Ma non si creda tuttavia che la legislazione ecclesiastica non sancisse se non rimedi estremi contro i nemici della fede. La gradazione delle pene e degli altri mezzi coercitivi è determinata con grande cura

---

(1) Cfr. HAVET, *L'hérésie et le bras seculier au moyen âge jusqu'au treizième siecle*, Paris, 1881; ed in Bibl. de l'école des chartes, XL (1880), p. 492 sg.; FICKER, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei*; in Mittheilungen des Inst. für österr. Geschichtsforschung, I (1880), p. 177-226; WINKELMANN, stesso titolo, stesso luogo, IX (1888), p. 136 Cfr. pure LEA, I, p. 218 sgg.; PERTILE, *Storia del Dir. italiano*, vol. III, § 100; 2ª ediz., Torino, 1894, p. 219 sgg.; HINSCHIUS, V, p. 378 sgg.; KOHLER, *Studien aus dem Strafrecht. Das Strafr. der italien. Statuten*, Mannheim, 1897, p. 596 sgg.

e con una ricca casuistica, cosicchè questa materia potè trovare una armonica collocazione nel sistema del diritto penale canonico (1). Le disposizioni della Chiesa al riguardo formano una scala ascendente di severità, che va dalla tolleranza relativa verso gli ebrei, a cui si fa merito di riconoscere almeno una parte della retta credenza e di esserne stati gli antesignani, e da una certa mitezza verso gli infedeli, scusabili perchè peccano per errore (onde contro gli uni e gli altri non avrebbe dovuto a rigore di termini esercitarsi veruna coazione), fino alla scomunica contro i scismatici, e alle pene capitali contro gli eretici e gli apostati, verso cui ogni coazione appariva lecita (2).

La legislazione ecclesiastica, così conciliare come pontificia, posteriore alla chiusura del *Corpus iuris canonici* (1317), non fu se non un completamento della precedente (3).

---

(1) PHILLIPS, *Kirchenrecht*, vol. II, § 96-102, Regensburg, 1846, p. 382 sgg.; p. 273 sgg. della traduzione francese del *Crouzet*, Paris, 1855; FRIEDBERG, *Tratt. di D. eccles.*, ed. *Ruffini*, Torino, 1893, § 106, p. 445 sg.; ma sopratutto HINSCHIUS, Op. cit, vol. V, §§ 270. 307, pp. 257. 679.

(2) Il pensiero della Chiesa intorno ai grandi rivolgimenti religiosi, e specialmente alla riforma protestante, si rispecchia sopratutto in BELLARMINO, *Disputat. christ. fidei adversus huius temporis haereticos*, Roma, 1581; e poi in BOSSUET, *Exposit. de la doctrine de l'Égl. cath. sur les matières de controverse*, Paris, 1671; *Histoire des variations des Égl. protestantes*, Paris, 1688.

(3) La bolla *In Coena Domini*, che ebbe la sua più antica redazione da Urbano V (1362-1370) e la più recente da Urbano VIII (1627), che acquistò dopo il 1568 vigore stabile nella Chiesa oltre la vita del papa da cui era promulgata, e che doveva leggersi in tutte le chiese il giovedì santo, rinnovava l'anatema contro eretici, apostati e scismatici. Cfr.

E non mancano poi neppure già molto innanzi nell'Evo moderno da parte della Santa Sede medesima le riaffermazioni teoriche della necessità che gli eretici siano arsi vivi (1), e le applicazioni pratiche di tale principio (2).

Vari autori, e principalmente il Lecky, il Pollock, il Lea (3), hanno con acuta analisi posto in evidenza le cagioni ultime e i moventi psicologici più riposti della universale e sanguinaria intolleranza dell'Evo

---

Phillips, § 100, p. 430, n. 42 (trad. francese, p. 308); Friedberg, § 104, p. 431; Hinschius, V, p. 646. — I casi più noti di intolleranza conciliare sono quelli di Giovanni Huss e di Girolamo da Praga, arsi vivi per decreto del Concilio di Costanza il 6 luglio 1415 e il 30 maggio 1416.

(1) Cfr. la bolla *Exurge Domine* del 16 maggio 1520 (Bullar. Rom., ed. Taurini, 1860, V, 752), con cui Leone X condanna la seguente tesi di Lutero: « *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus* »; già del resto condannata dalla Sorbona. Più tardi Gregorio XIII commemora ed esalta la Notte di S. Bartolomeo; Clemente VIII si scaglia contro l'editto di tolleranza di Nantes; e Innocenzo X condanna gli articoli di tolleranza della Pace di Westfalia. Cfr. Schaff, *History of the Christian Church*, vol. VII, 2ª ediz., New-York, 1894, § 188: *Catholic Intolerance*, p. 693-700.

(2) Gibbins, *Were heretics ever burned alive at Rome?* London, 1852; Döllinger e Reusch, *Selbstbiographie des Kardin. Bellarmin*, Bonn, 1887, p. 232-240; su Aonio Paleario, arso a Roma nel 1570, cfr. Young, *The life and times of A. P.*, London, 1860; Bonnet, *A. P.*, Paris, 1863; cfr. inoltre De Blasiis, *Processo e supplizio di Pomponio Algerio Nolano*, Napoli, 1888; Berti, *Giordano Bruno*, Torino, 1889, e tutta la ricca letteratura in occasione che gli fu eretta la statua in Campo dei Fiori a Roma; Brigidi, *Frà Gioo. Moglio arso vico in Roma il 6 sett. 1553*, Siena, 1891; Corvisieri, in Arch. della Soc. rom. di Storia patr., III, 268. 449; ecc....

(3) Lecky, Op. cit., Cap. IV, 1ª parte; vol. I, p. 274 sgg.; Pollock, *The theory of persecution*, in Essays, London, 1882, p. 144-175; Lea, I, 233 sgg.

medio e di parte del moderno, imposta sovente alla Chiesa dai popoli stessi, e a volte non scompagnata dall'esercizio delle più nobili virtù; siccome si vide in quel Frà Giovanni da Vicenza, che fu vero apostolo di pace fra le truculente fazioni dell'Italia superiore, e insieme sterminatore implacabile di eretici.

II. — Coteste considerazioni per altro non debbono punto diminuire, anzi, per efficacia della singolarissima contrapposizione, debbono ancora accrescere la nostra ammirazione per la sola mente forse, che abbia saputo di mezzo al più fiero ed universale cozzare della intransigenza religiosa levarsi con sprazzi di antiveggenza veramente profetica sopra tutti i contemporanei e le età immediatamente successive. Questa mente fu Marsilio da Padova, in ciò come in tutta la restante opera sua originale e profondo (1).

In due luoghi principalmente del celebre libro intitolato *Defensor pacis*, egli è condotto dallo svolgimento logico di quel suo singolarissimo sistema circa la costituzione dello Stato e della Chiesa e circa i loro rapporti a toccare della nostra materia: e sono i Capi IX e X della Parte seconda.

Sostiene Marsilio nel Cap. IX (2) che la legge divina o religiosa non può avere altro giudice che lo stesso Gesù Cristo, e nessuna sanzione in questo mondo, sì bene solamente nell'altro. Egli argomenta dalla Santa Scrittura, la quale incita bensì *ad docendum, arguendum,*

---

(1) 2ª metà sec. XIII, 1ª metà XIV. Cfr. LABANCA, *Marsilio da Padova*, Padova, 1882, p. 150 sg.; KOHLER, *Studien aus dem Strafrecht*, Excursus VI: *Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit*, Mannheim, 1897, p. 732 sg.

(2) MARSILII PATAVINI, *Defensor Pacis*, Francofurti, 1592, Pars II, cap. IX, p. 178 sgg.

corripiendum, erudiendum, ma non mai *ad cogendum vel puniendum*. E con un fare, che ricorda proprio quello del più puro cristianesimo primitivo, egli nota: « *coactis nihil spirituale proficit ad aeternam salutem* ». Di qui la sua recisa negazione, che alle autorità ecclesiastiche possa spettare una qualsiasi potestà di coazione materiale, poichè esse debbono limitarsi a quella medesima funzione che il medico ha per rispetto alla salute dei corpi. Di qui ancora la sua non meno recisa affermazione della non coercibilità delle convinzioni religiose, che così enuncia (1):

« *Secundum veritatem igitur et apertam intentionem Apostoli atque sanctorum, qui doctores ecclesiae seu fidei extiterunt, aliorum praecipui, nemo cogi praecipitur in hoc seculo poena vel supplicio ad legis evangelicæ praecepta servanda, per sacerdotem praecipue, nedum fidelis, verum etiam nec infidelis; propter quod huius legis ministri, episcopi seu presbyteri, nec quemquam iudicare possunt in hoc seculo nec quemquam ad praeceptorum divinae legis observationem... cogere* ».

Nel capo seguente egli si pone nettamente la questione: da chi e in che modo si possano punire gli eretici. Conforme alle teorie svolte più sopra, contesta al clero ogni facoltà di tal fatta: « *per episcopum seu presbyterum docendus et exhortandus est homo in vita praesenti, arguendus, corripiendus peccator, atque terrendus, iudicio seu prognostico futurae gloriae, vel damnationis aeternae, nequaquam vero cogendus* » (2).

Per altro a Marsilio non sfugge punto la difficoltà sorgente dal fatto, che anche lo Stato usava legiferare ai suoi tempi in materia di eresie. E appunto

(1) Loc. cit., p. 183.
(2) Op. cit., Pars II, cap. X, p. 190.

egli distingue il caso, in cui per legge dello Stato siasi proibito agli eretici o agli infedeli di soggiornare nel territorio, da quello, in cui tale proibizione non esista. In questa ipotesi egli non esita a conchiudere genericamente: « *cuipiam non licere haereticum aut aliter infidelem quemquam iudicare vel arcere poena vel supplicio reali aut personali pro statu vitae praesentis* » (1). Nell'altra ipotesi invece spetterà al giudice secolare di eseguire il disposto proibitivo della legge umana; e a lui toccherà non solamente di applicare le pene da questa sancite contro i trasgressori, ma di disporre del patrimonio degli eretici.

Osserva per altro acutamente Marsilio, che non sempre le violazioni della legge divina sono punite dal legislatore umano:

« *Non enim propterea quod in legem divinam tantummodo peccat quis, a principante punitur. Sunt enim multa peccata mortalia et in legem divinam, ut fornicationis, quae permittit etiam scienter legislator umanus, nec coactiva potentia prohibet, nec prohibere potest aut debet episcopus vel sacerdos* ».

E da tale osservazione deduce la importantissima conclusione, che anche l'eretico viene punito in quanto viola non una legge divina, ma una legge umana:

« *Sed peccans in legem divinam haereticus, scilicet tali peccato etiam humana lege prohibito, punitur inquantum peccans in legem humanam* » (2).

Da questo acuto pensiero a quello, tutto affatto moderno, che la libertà di coscienza e di culto non siano suscettive se non di quelle restrizioni, che vengano imposte dall'ordine pubblico e dalla salvezza o

(1) Loc. cit., p. 191.
(2) Loc. cit., p. 193.

dal bene dello Stato, ognuno vede quanto sia breve il passo.

III. — Il punto di vista cattolico non è sostanzialmente mutato neppure oggidì; non si sono visti forse ancora nel 1862 due celebri prelati cattolici, il Ketteler ed il Martens (1), disputare intorno al punto: se la pena del rogo, a cui la Chiesa condannò gli eretici durante l'Età di mezzo e più innanzi ancora, avesse o non un fondamento dogmatico? Certo sarebbe ridicolo dedurre da ciò, che la Chiesa, forte di tale fondamento dogmatico, sarebbe ancora per decretare, quando lo potesse, l'arsione degli eretici. Nè d'altra parte bisogna credere, che tre secoli omai di veemente aspirazione verso la libertà religiosa, e il lento, ma securo trionfo di essa nelle leggi dei popoli civili, non abbiano modificate almeno nella forma le dottrine della Chiesa. Ma il loro pernio riposa pur sempre incrollabile sulle sue basi medioevali (2).

Un cenno alle ultime manifestazioni di tali dottrine da parte dei pontefici del secolo nostro non è qui, per ciò, fuori di luogo, e servirà ad ogni modo a dar subito la prova della nostra affermazione.

Intanto però questo è a notarsi: che la espressione più immediata della dottrina ecclesiastica non si ha più, quanto ai tempi moderni, nelle rinnovate san-

(1) Martens, in Archiv für kath. Kirchenrecht, vol. VIII, p. 201 sgg. Questo autore abbandonò poi la sua antica opinione affermativa in Zeitschrift für Kirchenrecht, vol. XX, p. 334.

(2) Cfr. Dove, *Die Curie und die Grundsätze des modernen Verfassungsrechts über die allgemeine Rechte der Staatsbürger*: II, *Bekenntnissfreiheit*; in Zeitschr. für Kirchenrecht, VIII (1869), p. 167 sgg., e p. 196-219; Singer, in Deutsche Zeitschr. für KR., Vol. V (1895), pag. 68 sg.

zioni della scomunica *latae sententiae* contro apostati, eretici, scismatici e framassoni, che agli eretici vengono equiparati (1); ma piuttosto nelle dirette proteste e condanne contro il nuovo principio della libertà religiosa, che trionfando, come dicemmo, nelle leggi dei popoli civili si è opposto recisamente alla attuazione delle norme ecclesiastiche contro i ribelli agli insegnamenti e all'autorità della Chiesa.

Ecco, di fatti, come con violenza tutta medioevale Gregorio XVI definisce la libertà di coscienza (2):

« *Atque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte, absurda illa fluit atque erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa, atque immoderata libertas opinionum, quae et in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in Religionem emanare. At quae peior mors animae, quam libertas erroris, inquiebat Augustinus ?* ».

Pio IX ribadì alla sua volta tali concetti (3) in occasione del Sillabo, combattendo coloro che affermano:

« *Libertatem conscientiae, et cultuum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari, et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare, ac declarare valent* ».

(1) Constit. *Apostolicae Sedis moderamini* di Pio IX, 12 ottobre 1869.

(2) Encicl. *Mirari vos* del 15 agosto 1832.

(3) Encicl. *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864, con cui si pubblicava il Sillabo.

E anch'egli non sa, come già Gregorio XVI, trovar di meglio che l'antico argomento di Agostino: « *dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perditionis praedicant* ».

Il Sillabo poi condanna partitamente le varie manifestazioni della libertà religiosa, e cioè: al n° 77 il principio, che non si debba più considerare la religione cattolica come la sola religione dello Stato ad esclusione di ogni altro culto; al n° 78 il principio, che in uno Stato cattolico convenga concedere agli stranieri d'altra religione, i quali vi immigrano, l'esercizio del proprio culto; e finalmente al n° 79 il principio, che ad ognuno si debba consentire di esprimere in qualunque modo le sue opinioni.

L'attuale pontefice espresse pure in più d'una occasione (4) il suo pensiero al riguardo.

Per Leone XIII la cosidetta libertà di coscienza può avere due significati. Secondo l'uno vorrebbe dire la libertà dell'individuo di seguire in tutto e per tutto i voleri e comandi di Dio, senza impedimenti di sorta da parte dello Stato; e allora non si potrebbe non plaudire a questa libertà, che è la vera, la degna libertà, quella che a se rivendicarono gli Apostoli, sancirono gli Apologeti, consacrarono i Martiri. Ma i liberali la prendono invece in un secondo senso, cioè prescindono affatto dalla osservanza dei precetti divini, e allora la libertà è sommamente condannabile, perchè non è altro che la libertà dell'errore e della perdizione.

Ammette poi il pontefice che abbia ad esserci la

(4) Specialmente Encicl. *Immortale Dei* (De civitatum constitutione christiana) del 1° novemb. 1885; ed Encicl. *Libertas* (De libertate humana) del 20 giugno 1888.

libertà di parlare, di scrivere, e di insegnare; ma solamente a vantaggio della verità, che val quanto dire della dottrina cattolica (1). E così pure la libertà di culto dovrebbe accogliersi solamente per quella religione, che Iddio medesimo indicò ed impose come la vera (2).

Come si vede, il pensiero di Leone XIII, sebbene espresso in forma molto più remissiva che non presso gli altri pontefici, non esce per altro pur di una linea da quel circolo di ferro, entro cui il principio della rivelazione e il dogma della esclusiva salvazione costringono la dottrina cattolica ad aggirarsi sempre su se stessa.

Un progresso pratico tuttavia il suo insegnamento presenta in paragone di quello degli stessi immediati predecessori; e sta in questo, che, rinnovando un concetto, il quale già era apparso molto prima nel seno stesso della Chiesa cattolica (3), il pontefice

(1) Enciel. *Libertas*, cap. 11: « *Quæ vera, quæ honesta sunt, ea libere prudenterque in civitate propagari ius est, ut ad quamplures pertineant; opinionum mendacia, quibus nulla menti capitalior pestis, item vitia quæ animum moresque corrumpunt, æquum est auctoritate publica diligenter coerceri* ».

(2) Ibid., cap. 10: « *Ac si quæratur, cum plures et inter se dissidentes usurpentur religiones, quam sequi unam ex omnibus necesse sit, eam recte ratio et natura respondet, quam Deus iusserit* etc. ».

(3) Il Fénelon, scrivendo a Giacomo II d'Inghilterra, gli raccomandava: « Sur toutes choses, ne forcez jamais vos sujets à changer de religion. Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes; elle ne fait que des hypocrites.... Accordez à tous la tolérance civile, non en approuvant tout, comme indifférent, mais en

consente che si debba usare indulgenza verso i reggitori di Stati, i quali, per evitare un male maggiore o conservare un bene presente, tollerano più culti nei loro territorii, quasi come un male minore; e ciò ad imitazione di Iddio medesimo, il quale permette, con tutta la sua bontà ed onnipotenza, che nel mondo molti mali esistano (1). Ma tale concessione, si noti bene, non va però fino ad ammettere che lo Stato possa professare altra fede che la cattolica, o rimanere indifferente in fatto di religione, o porre tutti i culti in una perfetta parità di diritti. E siccome inoltre la tolleranza è solamente ammissibile come un male minore, così tanto più vicino all'ottimo sarà quello Stato, in cui essa sarà più esigua e in cui si faranno sempre maggiori progressi per circoscriverla. Perciò la tolleranza non ha da essere nè intiera nè stabile, secondo il capo vivente della Chiesa cattolica.

Delle numerose trattazioni dottrinali, che a questi e agli anteriori pronunciati della S. Sede si riconnettono, non menzioneremo che la più recente, quella dell'abate Canet. Il quale scrisse non è molto un grosso volume di illustrazione alle due encicliche di Leone XIII, ove vuole dimostrare, come la libertà di coscienza non possa intendersi se non nel primo di quei due significati, che più sopra vedemmo, e come

souffrant avec patiance ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion » (*Œuvres completes*, tom. III, 590). Nè questo sarebbe il solo insegnamento di tolleranza dell'illustre prelato. Il quale per altro non lo avrebbe sempre poi osservato nella pratica, siccome risulterebbe dai documenti pubblicati dal Duen, *L'intolérance de Fénelon*, 2ª ediz., Paris, 1875.

(1) Encicl. *Immortale Dei*, cap. 53-54; *Libertas*, c. 13.

essa non siasi attuata mai e non sia mai attuabile se non nel seno della Chiesa cattolica (1).

Potrà il timido passo verso una tolleranza opportunistica, fatto da Leone XIII, spingersi più innanzi in avvenire, in senso opposto cioè al cammino regressivo da lui ideato? Potrà un giorno la Chiesa cattolica, pur tenendo ferma l'intolleranza religiosa, che è un suo dogma, sconfessare pienamente l'intolleranza civile, che ne è solamente una conseguenza?

Certo che sì, quando il vivido soffio di modernità, che agita la Chiesa cattolica dell'America del Nord, potesse scuotere, oltre i mari, anche le chiese del Vecchio Continente; e potessero non rimanere anche per queste senza seguito le altissime parole, con cui il primo ecclesiastico cattolico degli Stati Uniti, il cardinale Gibbon, chiudeva un suo sensato discorso di riprovazione dell'opera dell'inquisizione spagnuola:

« E levando la mia voce contro la coercizione delle coscienze, io ho espressi non solamente i miei proprii sentimenti, ma quelli di ogni cattolico, prete o laico, di questo paese. I nostri avi cattolici hanno sofferto tanto negli ultimi tre secoli per la libertà di coscienza, che essi si leverebbero a condannarci, quando noi ci facessimo gli avvocati o i difensori delle persecuzioni religiose » (2).

IV. — Un dubbio uguale a quello, che più sopra enunciammo per rispetto alla Chiesa cattolica, può pure sorgere in chi consideri le condizioni attuali della Chiesa greca.

---

(1) Canet, *La liberté de conscience. Sa nature, son origine, son histoire, et sa pratique dans nos sociétés contemporaines d'après les encycliches de Leon XIII*, Lyon, 1891.

(2) Gibbon, *The Faith of our Fathers*, 36ª ediz., Baltimora, 1890, p. 284 sg.; Cfr. Schaff, Op. cit. VII, p. 399, n. 1.

Le disposizioni intolleranti del diritto romano sono passate intatti attraverso alle raccolte del diritto bizantino nei libri dogmatici o disciplinari della religione ortodossa; la quale è rimasta per questo rispetto, come del resto per ogni altro, ferma nei suoi principî fondamentali, anteriori al grande scisma, senza che un tratto di tempo, omai di poco meno che un millenio o fecondo di così gravi e decisivi rivolgimenti per le chiese occidentali, abbia nulla aggiunto di essenziale alla sua originaria figura. Anche i rapporti fra la potestà civile e la ecclesiastica sono oggidì ovunque essa domina, e sopratutto nell'Impero russo, quali erano a Bisanzio; essi cioè si informano a quel principio di pieno e indissolubile compenetramento delle due autorità, che suole definirsi come sistema del Cesareopapismo.

Per i Greci e per gli Slavi la fede, come il rito e come ancora la Chiesa, sono cosa tutta quanta nazionale, e formano un corpo solo con la patria. L'unità religiosa quindi è considerata come la più alta espressione e insieme il palladio della unità politica (1).

Di qui la naturalissima conseguenza che nessuna libertà religiosa per principio si possa ammettere.

Prima ancora che l'Occidente vedesse il fanatismo cattolico alzare i suoi roghi, l'Oriente aveva un martire del libero pensiero in quel Martino, condannato nel 1157 ad esser arso vivo, per aver negato la natura umana di Cristo (2). Il che lo fa primo iniziatore della

(1) Per la storia della Chiesa russa, cfr. la trad. tedesca del Philaret, *Geschichte der Kirche Russlands*, Frankfurt, 1872, 2 vol.

(2) Strahl, *Beiträge zur russischen Kirchengeschichte*, Halle, 1824, I, 160.

setta dei *raskolniks*, contro il cui accrescersi a milioni di aderenti ancora mentre scriviamo il governo russo tenta opporre, ma indarno, tutti i più acerbi rigori della sua intransigenza.

Ma senza riandare il troppo esteso e molto oscuro rivolgimento storico, l'antica concezione ci si presenta inalterata nelle stesse più recenti espressioni del pensiero russo ortodosso intorno alla questione della libertà religiosa, anzi in quella medesima teoria ufficiale dello Stato e insieme della Chiesa russa, che ci diede non è molto in varî suoi scritti il procuratore dello Ksar presso il Santo Sinodo, Costantino Pobedonoszeff.

L'alleanza evangelica aveva fatto rimettere all'imperatore Alessandro III una petizione, con cui i protestanti di Occidente sollecitavano per tutte le confessioni cristiane una uguale ed intiera libertà. L'imperatore trasmise il memoriale al Pobedonoszeff, il quale rispose con una lettera pubblica diretta al Naville, presidente del comitato svizzero dell'alleanza (1).

Ivi egli difende lo Stato russo, che, pur tollerando nel suo territorio entro confini determinati le altre confessioni cristiane, ne combatte però a tutta oltranza il proselitismo. E alla Chiesa romana fa questo appunto: « Introduit par le Polonisme, avec lequel il s'est identifié par malheur, le catholicisme déclara une guerre implacable à l'orthodoxie, se mit à exterminer par tout les éléments russes au nom de la domination polonaise »; e alla luterana : « c'est à peu près sous des auspices semblables que la Russie fut mise en présence du luthéranisme dans la personne des anciens che-

(1) Fu pubblicata nel Journal de Saint-Pétersburg (17-19 febbraio 1888).

valiers de l'ordre teutonique qui lui avait barré l'accès de la mer Baltique..... ils suivirent les traces de leurs devanciers (i cattolici), exerçant dans le pays un pouvoir arbitraire, excitant les populations lettes et finnoises contre la Russie, poursuivant l'orthodoxie comme le symbole de l'unité avec la Russie ». Soggiunge che: « la Russie ayant puisé son principe vital dans la foi orthodoxe, écarter de l'église orthodoxe tout ce qui pourrait menacer sa sécurité est le devoir sacré que l'histoire a légué à la Russie, devoir qui est devenu la condition essentielle de son existence nationale ».

Di qui non solamente l'interdizione del proselitismo dei dissenzienti, ma la illimitata protezione ufficiale alla propaganda ortodossa (1).

Ancora recentissimamente lo stesso procuratore del Santo Sinodo russo ribadì le teorie ortodosse, contrarie alla libertà religiosa, in un libro, in cui la questione non è più trattata a scopo polemico, ma puramente dottrinale (2), e le cui conclusioni hanno quindi un significato e una portata di altrettanto maggiori.

---

(1) Leroy-Beaulieu, *La liberté religieuse en Russie*, in Rév. des D. Mondes, tom. XCII (1889), p. 285-314; Dalton, *Zur Gewissensfreiheit in Russland* (Lettera aperta allo stesso Pobedonoszeff), Leipzig, 1889.

(2) Pobedonoszeff, *Moskowsky Sbornik* (Raccolte moscovite), trad. *Kelchner*, Berlin, 1897, cap. I. Combatte anche vivamente la formula cavouriana.

§ 5.

L'Evo moderno. La Riforma protestante e l'Umanesimo.

I. — Dai principî, onde notoriamente la riforma protestante prese le mosse, qualunque spirito moderno non potrebbe, procedendo unicamente a filo di logica, non dedurne la necessità di proclamare la libertà di coscienza e di culto nell'ambito almeno del cristianesimo: tant'è vero che per sola influenza di quella necessaria correlazione logica è uso comune di far datare l'avvento di queste libertà senza più dalla riforma (1).

Ma correlazione logica non è successione di fatti storici; e i riformatori da quei principî per un complesso appunto di cagioni storiche non dedussero come conseguenza la proclamazione della libertà religiosa.

Questo, a parte anche l'arsione di Serveto per opera di Calvino, della quale in ogni tempo si è fatta forte la polemica cattolica contro i protestanti (poichè Calvino non fu nè il primo nè il principale riformatore. e non è poi tutta la riforma), questo, dico, hanno messo definitivamente in sodo le ricerche ultime degli scrittori delle due parti, e anzi massimamente degli evangelici.

Disformità di opinioni vi ha però ancora nel dare una adeguata spiegazione del fatto, a primo sguardo senza dubbio mirabile.

(1) Così anche molti scrittori tedeschi; p. es. il Bunsen, in questo giustamente contraddetto dallo Stahl nella polemica, di cui sotto al Cap. V.

La soluzione prevalente era fin qui di tacciare i riformatori di inconseguenza. E il Vinet, per esempio, conforme a quella che vedremo essere la sua tesi fondamentale, ne dava la colpa alla unione della Chiesa con lo Stato (1), il Wilda alle passioni umane inacerbite ed acciecate dalle dispute e fuorviate dai politici riguardi (2), il Kahl alla immaturità e alle necessità dei tempi (3), e da ultimo il Schaff ad un complesso di cagioni, ch'egli così riassume: « Le persecuzioni protestanti erano necessarie per ragione di difesa nella lotta per l'esistenza. I tempi non erano maturi per la tolleranza. La Chiesa doveva prima fortificarsi. Una universale tolleranza avrebbe prodotta una universale confusione ed anarchia. Dall'anarchia al despotismo non vi è che un passo; onde la tolleranza non avrebbe fatto altro che spianare la via al papismo. Questo non giustifica il principio della intolleranza, ma ne spiega la attuazione pratica » (4).

Il problema si impone specialmente in rapporto a Lutero, la più grande non solamente, ma, sotto questo aspetto, anche la più misteriosa figura della riforma.

Egli fu per certo meno intollerante che non lo stesso suo fido e mite Melantone, il quale con gli altri riformatori applaudì all'arsione di Serveto, chiamandola: « *pium et memorabile ad omnem posteritatem exem-*

(1) Vinet (Op. cit. sotto Cap. V), p. 147.

(2) Wilda (Op. cit. sotto Cap. V). p. 176.

(3) Kahl (Op. cit. sotto Cap. V), p. 14 sg.

(4) Schaff, *History of the Christian Church*, vol. VII, 2ª ediz., New-York, 1894, § 139 *Protestant Intolerance*, p. 700-712; ove si osserva però ancora che la persecuzione protestante violò il principio fondamentale della riforma, poichè il protestantismo non ha diritto di esistere fuori che sulla base della libertà di coscienza.

plum » (1); molto meno intollerante che non i riformatori di Strasburgo, il cui capo Butzer (Bucer) era un entusiastico fautore dell'arsione degli eretici (2); infinitamente meno intollerante di Calvino e di Beza, che la pena del rogo applicarono, ed applicata in appositi scritti glorificarono (3).

Chè anzi parecchi passi di Lutero parrebbero assentire senza più a una piena libertà di coscienza. È suo il detto famoso: « Nelle coscienze Iddio vuol essere solo e vuole che la sua parola sola regni »; sua l'affermazione, che ogni legge la quale voglia estendere il suo potere alle coscienze usurpa il regno di Dio non soltanto, ma fa opera cattiva ed inane, perchè non si deve o non si può imporre a nessuno di credere; sua infine quella tesi: « *Hæreticos comburi est contra voluntatem spiritus* », che Leone X e la Sorbona condannarono (4).

Ma di lui pure sono i procedimenti intolleranti, non tanto contro i veri eretici, quanto contro cattolici, riformati e semplici avversari, come Erasmo di Rotterdam (5); suo è il consiglio ai principi di castigare coloro che insegnano massime contrarie agli articoli della fede cristiana e che li biasimano; sua ancora la

(1) Tollin, *Die Toleranz im Zeitalter der Reformation*; in Histor. Taschenbuch di Raumer (ora Riehl), V serie, 5° anno, Leipzig, 1875, p. 115; Maassen, Op. citata più sotto, p. 275; Rieker, Op. cit. più sotto, p. 90; Schaff, p. 706 sgg.

(2) Nic. Paulus, *Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit*, Freiburg, 1895.

(3) Vedi sotto § 6, pag. 85 sg.

(4) Vedi un ampio esame di tutti i passi tolleranti ed intolleranti di Lutero in Schaff, p. 702 sgg. Circa l'intolleranza dei riformatori svizzeri, ib., p. 709 sg.; degli inglesi, ib., p. 711.

(5) Tollin, Op. cit., p. 118 sgg.

tanto espressiva quanto laconica sottoscrizione alla proposta, che i teologi di Wittemberg avevano fatta, si dovessero punire con la spada gli anabattisti: « *Placet mihi Martino Lutero* » (1).

Il Tollin ravvisa quindi nelle idee e nel contegno di Lutero dai primi tempi al periodo posteriore al 1530 un rivolgimento profondo; e crede di poterne porre la cagione nell'irrompere sulla scena agitata della riforma del singolare personaggio di Serveto (2). Poichè, a malgrado del riserbo grandissimo che Lutero conservò a riguardo di lui, il pericolo, che nelle dottrine dello spagnolo egli vide, che la riforma fosse tratta troppo oltre i fini, a cui i suoi iniziatori miravano, gli avrebbe fatto smettere gli antichi propositi di tolleranza. E dimentico, come già più che mill'anni innanzi Sant'Agostino (3), di avere contro le persecuzioni invocato in proprio aiuto il principio della libertà di coscienza, lo rinnegò non appena fu in grado di perseguitare.

(1) Rieker, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1893, p. 87 sgg. Il Maassen (*Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit*, Gratz, 1876, p. 272), per quanto cattolico, scrive però: « Io credo, che non sia possibile arrecare una sicura testimonianza da cui possa dedursi, che Lutero abbia approvato l'applicazione di pene temporali contro eretici ». Ma che invece Lutero abbia ciò approvato risulta certamente, oltre che dal passo citato, dal compiacimento apertamente manifestato nell'apprendere la notizia (chiaritasi poi falsa) che Giovanni Campanus fosse stato per le sue idee antitrinitarie appiccato in Liegi. Cfr. *Corpus Reformatorum*, II, 228; Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, vol. III, continuato da Kawerau, Freiburg i. B., 1894, p. 410. Vedi pure ivi, p. 402 sg., varii esempi di intolleranza, ma anche di relativa tolleranza dei riformatori.

(2) Tollin, p. 117. 124.

(3) Tollin, p. 127.

In Lutero sarebbero quindi due faccie; e con uguale ragione lo ponevano quindi nella polemica, di cui diremo tosto, Martinus Bellius fra i fautori e Beza fra gli avversari della tolleranza (1).

Se non che in tutto questo si risente un po' troppo la nota tendenza del Tollin a porre di tutto il movimento della riforma il centro nella persona di Serveto, di cui fu biografo non sempre misurato negli apprezzamenti.

Con più attendibile criterio il Maassen (2) si rifece per il primo ai due ben distinti aspetti, che il principio della libertà di coscienza può presentare, e che sono quello puramente negativo o interno, consistente nella facoltà individuale di credere a quel che si vuole, e l'altro positivo ed esteriore, consistente nella facoltà di poter agire in conformità di quella determinata individuale credenza; e osservò che se Lutero comprese e proclamò la necessità di rispettare la libertà di coscienza sotto quel suo primo aspetto, non riuscì invece a dedurne con moderna coerenza la necessità di attuarla anche sotto il secondo. Circa il quale egli svolse invece una sua particolare teoria, che fa capo nella negazione della libertà e anzi nello *Staatskirchenthum*, cioè nella compenetrazione assoluta della Chiesa nello Stato.

Il Rieker (3) riprese non è guari ed approfondì questo concetto del Maassen. In base ad un esame particolareggiato dei passi di Lutero, comunemente addotti a dimostrazione della sua tolleranza, egli prova come essi non soltanto considerino la libertà religiosa uni-

(1) Tollin, p. 120. 128
(2) Op. cit., 272.
(3) Op. cit., p. 88 sg.

camente in quel suo senso più ristretto, ma ancora che essi sono diretti in prima linea contro i papisti e i principi non evangelici, e mirano quindi ad impedire che essi impongano la loro falsa dottrina assolutistica ai protestanti. Ma di una piena libertà di coscienza e di culto Lutero non ne volle sapere mai. E del resto la fede saldissima che nelle Sacre Scritture fosse la sola verità, la persuasione profonda che un senso unico e sempre di per sè evidente da ogni loro passo scaturisse, avrebbe fatto apparire non solamente illogica, ma frivola e deleteria così a Lutero come agli altri riformatori la pretesa che si avesse a tollerare anche l'errore. Tolleranza essi vogliono solamente per la verità, cioè per la credenza evangelica, cioè in ultima analisi per sè.

Conchiudendo pertanto, è indubitabile che neppure i capi della riforma seppero rompere quel circolo di ferro, in cui è racchiuso il pensiero cattolico, e in cui, secondo acutamente osserva il Friedberg (1), la loro originaria coltura cattolica li aveva posti e indissolubilmente li teneva.

Ma giustamente nota il Laboulaye (2), che se gli uomini della riforma poco o nulla fecero per la causa della tolleranza, i principî da essi posti fecero tutto; poichè da essi, al momento opportuno, in più favorevoli condizioni di ambiente, la libertà religiosa potè erompere trionfalmente.

II. — I modi per altro, con cui i principî della riforma operarono a vantaggio della libertà, furono, a seconda dei popoli e dei paesi, straordinariamente diversi.

---

(1) Friedberg, in Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, V vol., 1895, p. 437.

(2) Laboulaye, *La liberté religieuse*, Paris, 1858, p. 81.

Nei paesi germanici di confessione luterana o riformata essi furono come un germe, il quale, rimasto per più che 150 anni sepolto ed inerte, non si sviluppò se non per il sopraggiungere di un nuovo elemento fecondatore, che fu la teoria del diritto naturale.

Per contro i principî della Riforma furono, fin dal loro primo manifestarsi, come un lievito, che a contatto della dottrina umanistica italiana, infinitamente più perfezionata e spregiudicata, ma religiosamente fiacca, vi produsse una subita e mirabile fermentazione di idee.

Ho detto che l'umanesimo italiano fu religiosamente fiacco. Ed in verità, chi per poco consideri a quali altezze ardimentose la speculazione umanistica si levò, massimamente in Italia, e l'impavido suo procedere alle estreme conseguenze logiche dei principî, cosicchè a uno dei più insigni, a Pietro Pomponazzi, non mancò l'animo, pur tra i favori della protezione pontificia, di negare l'immortalità dell'anima, meraviglierà nel vedere poi, come nessuna ripercussione quelle libere teorie abbiano avuto sul corpo dei dogmi, e come sopratutto alte menti, che così largo uso facevano della libertà di pensiero nel campo filosofico, non abbiano sentito la necessità di propugnarla direttamente anche in materia di religione (1).

Ma gli umanisti distinguevano due sfere di speculazione: la sfera della ragione e la sfera della fede, che dicevano essere assolutamente separate e diverse. Come filosofi, dietro la guida della ragione, essi non

(1) Cfr., circa il pensiero religioso presso gli umanisti e quanto esso differisca da quello dei riformatori tedeschi, FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1868, cap. XV, p. 464 sgg.; GRILL, *Fattori dei movimenti riformatori italiani nel sec. XVI*, Pinerolo, 1893.

si peritavano di sostenere, anche in rapporto alle questioni teologiche, delle opinioni del più audace scetticismo; come cattolici, per contro, e sotto l'impulso della fede, essi si acconciavano tranquilli a ogni dottrina della loro Chiesa (1). Dice dunque bene Adolfo Harnack (2), ch'essi si affrettavano a riedificare scrupolosamente con una mano quello che con l'altra erano venuti compiacentemente sgretolando.

Nè il fenomeno psicologico è così raro come a primo sguardo potrebbe parere; poichè, a parte anche il dualismo religioso-scientifico di alcune grandi menti, come Cartesio e Pascal, a parte quella tendenza di molti spiriti moderni, ben significante in un tempo di generale tolleranza, a porre una artificiale e insormontabile barriera fra la propria scienza e la propria fede (3), di Lutero medesimo si sa, che la Sorbona condannò tra le altre questa proposizione, che una medesima cosa possa essere falsa in filosofia e vera in teologia (4). Onde affatto ingiusta sarebbe la troppo facile induzione di ascrivere quel fenomeno unicamente a una particolare attitudine di sdoppiamento della coscienza italiana.

Orbene, al movimento protestante si deve di aver spinto la speculazione umanistica nel campo della religione; ma l'umanesimo alla sua volta portò nella riforma quello spirito di moderazione e di misura, e insieme quel volo di alata e libera filosofia, che ad essa facevano difetto.

---

(1) Lecky, Op. cit., I, 288.

(2) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III vol., 2ª ediz., Freiburg i. B., 1890, Lib. III, cap. 3, p. 659.

(3) Taine, in *Rév. des Deux Mondes*, tom. CV, 1891, p. 510.

(4) Lecky, I, 288, n. 1.

Già il principe medesimo degli umanisti in questo tempo, Erasmo di Rotterdam, fu in quella sua così caratteristica posizione intermedia, che fino agli ultimi anni tenne fra il Cattolicismo e la Riforma, un infaticato predicatore di tolleranza (1); ch'egli riuscì anzi a far accogliere negli ordinamenti di Basilea del 1527, primo e pur troppo non duraturo nè imitato esempio di simultaneo riconoscimento legale di più confessioni opposte (2).

E fra i capi minori della Riforma ebbero fama di maggior tolleranza quelli appunto di più spiccata cultura umanistica, e anzi di più immediata derivazione erasmiana, come Zuinglio e Capito (3). Dei quali il primo, non sapendosi come gli altri riformatori acconciare al dogma del peccato originale, non si peritò nella confessione pubblicata poco prima della sua morte di descrivere con inspirata intonazione la futura riunione di tutti i santi, gli eroi, i credenti e i virtuosi di ogni epoca, di ogni paese e di ogni credenza (4); il che, come è naturale, non poteva non renderlo frattanto ostile a ogni persecuzione (5); e il secondo, per la sua mitezza, eccitò lo sdegno di Melantone, perdette in confronto a Butzer il primato

(1) Lecky, II, 42.

(2) Cfr. sotto, § 14, I.

(3) Sui loro rapporti con Erasmo e il suo insegnamento, cfr. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, vol. III, continuato da Kawerau, Freiburg i. B., 1894, pag. 46 sg., 51; Schaff, Op. cit., VII, 24 sgg., 34, 259.

(4) Lecky, I, pp. 291, 298 sg.

(5) Hallam, *Introduction to the literature of Europe in the XV, XVI, and XVII centuries*, trad. francese *Borghers*, Paris, 1839-40, vol. II, cap. 2, p. 82; Lecky, II, p. 35; Brook, *Lectures on Tolerance*, New-York, 1887, p. 34.

dell'autorità a Strasburgo, si attirò la pericolosa amicizia di tutti i liberi pensatori e i profughi, che egli ospitalmente accoglieva, e ricevette l'estremo saluto di Serveto, che nell'avviarsi al rogo lo ricorda ancora amico e maestro (1).

Ma la tolleranza religiosa non venne innalzata a principio fondamentale della stessa costituzione ecclesiastica e recisamente contrapposta alla contraria dottrina così dei Cattolici come dei Riformatori, — i quali in ciò concordi vedevano in essa una delle più pericolose eresie, — se non quando nella grande corrente della Riforma entrarono gli umanisti italiani, esuli dalla patria per motivo di religione.

§ 6.

Gli Antitrinitarii italiani, o Sociniani.

I. — Lo scontrarsi degli elementi, che eruppero improvvisi dalla reazione religiosa protestante, con quelli ch'erano omai un portato secolare della nostra coltura umanistica, ha dato origine a due categorie di fatti, le quali rimasero poi così nettamente e definitivamente distinte, come di rado succede nella storia.

La prima categoria comprende: l'azione della Riforma sull'Italia, cioè il suo propagarsi rapido, ma ineguale e saltuario; la pronta ed energica e vittoriosa reazione della Curia romana e dei principi contro di essa; onde una sola tenue radice ne rimase da ultimo fra i Valdesi di alcune valli alpine, già per altro

(1) Tollin, Op. cit., pp. 115, 129; Möller-Kawerau, Op. cit., III, 84, 411, 428.

a ciò predisposti dalla antica e tenace eresia. Questo aspetto dell'importantissimo fatto storico fu già presso di noi ed è tuttavia oggetto di studi accurati.

La seconda categoria comprende: l'esodo di quei riformatori italiani, che non si sottomisero o non furono manomessi e uccisi; il loro commercio intellettuale coi capi della Riforma; la parte da essi avuta così nelle lotte dogmatiche del tempo come nel nuovo ordinamento della vita religiosa europea: cioè l'azione dell'elemento italiano sulla Riforma. La quale azione, se dal momento stesso in cui quell'esodo si compieva non ebbe più neppure un lontano riflesso indiretto sulle cose d'Italia, cui la Controriforma cattolica comprimeva e segregava affatto dal mondo protestante; se in questo mondo protestante medesimo non lasciò una impronta così imponente come quella, non dico dei riformatori tedeschi o svizzeri, ma dei riformatori francesi; vi pose però un vital seme, le cui tenacissime propaggini si estesero oltre il loro primitivo terreno, che fu la Svizzera, alla Transilvania, alla Polonia, alla Prussia, all'Olanda, all'Inghilterra, alla Francia, fino alla lontana America.

Orbene, è solamente seguitando questa traccia sottile, ma profondissima, che lo svolgimento del pensiero della libertà religiosa si può ricostruire.

Ma in Italia di questo interessantissimo svolgimento di fatti e di dottrine, nessuno, ch'io sappia, finora si curò (1).

(1) Quanto scrive a questo proposito il CANTÙ (*Gli Eretici d'Italia*, Torino, 1866, vol. II, disc. 38, p. 481 sgg.) è non sempre esattissimo, e del resto di una intonazione anche più ostile a tali novatori, che non nel rimanente del libro, pure così notoriamente tendenzioso. Assai poca cosa è nell'ANELLI, *I Riformatori del sec. XVI*, Milano, 1891, vol. II, p. 328 sgg. —

Ed è un vero peccato; perchè a parte anche l'importanza somma della materia, gli stranieri stessi non se ne sono molto occupati, o non l'hanno sempre fatto senza una punta di parzialità e di malevolenza (1).

Qualche cenno riassuntivo non può quindi parere qui fuori di luogo (2).

Allorchè i numerosi rifugiati italiani in Svizzera e nei paesi del Reno vi entrarono in rapporto coi capi della Riforma e vi fondarono delle comunità, essi portavano con se non solamente un indirizzo di speculazione, ma di già un complesso di principii tutto loro proprio.

Del resto, come italiani, essi avevano della nostra razza il senso innato dell'equilibrio e della modera-

---

Brevi accenni di passata, ma preziosi, si trovano in Comba, *I nostri Protestanti*, vol. II: *Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze, 1897.

(1) L'osservazione è dell'Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 656. E si capisce. Essendo gli studiosi di queste materie o luterani o riformati, non sanno sempre svestirsi dell'antica animosità contro quei dissidenti, e si piegano di mala voglia a riconoscerne la mente divinatrice e gli intenti precorritori dei tempi. Il che va detto specialmente dopo l'indirizzo impresso dal Ritschl alle scuole teologiche tedesche (cfr. Harnack, 659, n. 1).

(2) Quanto di meglio si ha intorno a questo particolare aspetto della Riforma sono ancora il Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin*: 1° vol.: *Servetо*, Heidelberg, 1839; 2° vol.: *Antitrinitari italiani, specie Lelio Socino*, Ib., 1844; ed il Fock, *Der Socinianismus* (1ª parte: *Storia*; 2ª *Sistema del Socinianismo*), Kiel, 1847. Cfr. pure: Amphoux, *Essai sur la doctrine socinienne*, Strassb., 1850; Allen, *An historical sketh of the Unitarian Movement since the Reformation*, New-York, 1894; e un copioso riassunto delle principali opere in Schaff, *History of the Christian Church*, vol. VII, 2ª ed., New-York, 1894, §§ 127-132, p. 628 sgg.

zione; come laici poi, una naturale avversione a ogni eccessivo rigorismo teologico. La stessa loro posizione personale presentava qualcosa di tutto singolare in confronto a quella degli altri riformatori. Uomini della più eletta coltura letteraria, essi non avevano potuto nel loro paese porsi a capo di un largo e duraturo movimento popolare; ed erano quindi veri ufficiali senza esercito (1), a cui la verità dottrinale doveva necessariamente stare più a cuore, che non le conseguenze, che essa potesse poi avere sulla massa dei volgari credenti.

Ond'è che quando la Riforma venne a rompere quel legame al Cattolicismo, che come vedemmo aveva sempre impedito alla speculazione degli umanisti di procedere con piena libertà nel campo della religione, essi non si peritarono di applicare senza più a questa i loro favoriti metodi di spregiudicata indagine critico-razionalistica.

Il primo e più vistoso risultato della loro esegesi della Sacra Scrittura, molto più penetrante che non quella dei riformatori, fu la negazione del carattere divino della persona di Cristo e la conseguente distruzione del dogma della Trinità. Di qui la loro designazione di *Antitrinitarii*.

L'Antitrinitarismo divenne per opera dei dotti italiani un vero fattore dell'evoluzione storica successiva e al tempo stesso la più appariscente caratteristica della loro scuola. Difatti la dottrina antitrinitaria di Serveto si differenzia da questa per il fondamento, che è in lui affatto panteistico; e del resto Serveto, data la nessuna partecipazione della Spagna alla Riforma, co-

(1) Harnack, Op. cit., III, 660; già Calvino li chiamava con disdegno: *Academici scettici.*

stituisce un fenomeno isolato, un vero paradosso della storia, come ben dice l'Harnack (1).

Gli Antitrinitarii italiani avevano già fatto proseliti fra quegli illuminati Anabattisti (2), che, stretti dalle persecuzioni, si erano intorno al 1540 rifugiati nel Veneto; ove tennero nel 1550 a Venezia un Sinodo, in cui venne fatto al veneto Pietro Manelfi di far prevalere il principio antitrinitario (3). E qui appunto si annodarono quei primi legami fra Antitrinitarii ed Anabattisti, che dovevano poi esercitare una influenza decisiva sulla storia posteriore della libertà religiosa.

Ma è nella Svizzera che comincia a spiegarsi netta e intensa l'azione degli Antitrinitarii italiani (4), fra i quali emergono il giurista Lelio Socino (Sozzini) da Siena (5), il medico Giorgio Blandrata (Briandrata) nobile saluzzese, il giurista Gribaldi Mofa di Chieri, il cosentino Giovanni Valentino Gentili (6), e a cui in seguito anche il famoso generale dei cappuccini, Ber-

(1) Op. cit., III, 661.

(2) I quali nulla più avevano conservato di quello spirito libertino-rivoluzionario, che caratterizza il loro primo erompere nella storia; cfr. Möller-Kawerau, III, 402 sgg.

(3) Trechsel, II, pp. 32-64; Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, 1887, pp. 75-103; Comba, Op. cit., passim.

(4) Vedine una rassegna in Trechsel, II, 64 sgg.; Cantù, II, disc. 38, p. 481 sgg. Cfr. pure Coligny, *L'Antitrinitarisme à Genève au temps de Calvin*, Gen., 1873; Galiffe, *Le Refuge italien de Genève aux XVI et XVII siècles*, Gen., 1881.

(5) Cfr. su di lui Trechsel, Op. cit., II, pp. 137-201; Burnat, *Lelio Socin*, Vevey, 1894.

(6) Cfr. su di essi Trechsel, Op. cit., II, pp. 277-290; e Nani, *Di un libro di Matteo Gribaldi Mofa*, Torino, 1883 (Mem. Acad. delle S., serie II, t. 35); concisa biografia, pp. 1-7.

nardino Ochino, pure senese, finì per accostarsi (1). Il punto in cui questi Antitrinitarii italiani vennero a contatto nella Svizzera meridionale e nei Grigioni con la creazione religiosa calvinistica, fu un momento critico di somma importanza per la Riforma, come quello, che poteva, ove l'indirizzo italiano avesse avuto la prevalenza, — cosa non improbabile data la propensione degli Svizzeri per l'Antitrinitarismo, — decidere dell'avvenire del grande rivolgimento religioso. La decisione era però nelle mani di Calvino; e questi rispose dichiarando l'Antitrinitarismo una eresia. Il suo draconiano procedere, dicono i Tedeschi, salvò la fede di Lutero. Degli Italiani, chi non soccombette, come il Gentili, che condannato a morte da Calvino fu poi decapitato a Berna (1566), chi non si chiuse in un assoluto riserbo, come Lelio Socino e Gribaldi Mofa, dovette, come il Blandrata e l'Ochino, riparare in Polonia.

Qui per altro ben diversa sorte toccò alla nuova dottrina; e le ragioni di ciò stanno non solamente nella libertà di culto domestico, che la nobiltà onnipotente aveva fatto sancire, ma ancora nel fatto che i rapporti fra la Polonia e l'Italia erano nella rinascenza così stretti, e le città polacche così sature di coltura italiana, che nessun terreno più omogeneo poteva esserci in Europa perchè vi si trapiantassero i principî dei riformatori italiani.

Per altro anche in Transilvania si estese l'Antitrinitarismo; e così in Lituania col favore del po-

(1) Benrath, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Gesch. der Reformation*, Leipzig, 1875, p. 320 sgg.; 2ª ed., Braunschweig, 1892, p. 262 sgg.

tente starosta Giovanni Kizka. In Transilvania anzi venne fatto all'energico Blandrata di ottenere per l'Antitrinitarismo un riconoscimento formale come quarta confessione cristiana, accanto alla cattolica, alla luterana e alla riformata; mentre nei primi tempi in Polonia gli Antitrinitrarii si erano dovuti mescolare coi Riformati (1).

Ma gravi dissensi erano sorti, e in Polonia ed in Transilvania, fra gli Antitrinitarii, che frattanto avevano assunto colà il nome di *Unitarii*, rimasto poi fino ai giorni nostri ad una delle loro fazioni (2). Cagione prima d'ogni controversia era stato l'infiltrarsi di alcune dottrine prettamente anabattistiche e in genere i legami stretti con gli Anabattisti (3).

Uno dei punti più controversi era questo: se si dovesse sull'esempio degli Anabattisti sciogliere ogni legame con la pubblica autorità, rifiutare qualsiasi ufficio, non ricorrere ai tribunali, ecc. L'idea incontrava favore presso gli Unitarii da più antico tempo residenti in Polonia, urtava invece il raffinato senso politico degli Italiani (4).

Stretto da tali difficoltà il Blandrata chiamò a sè in Transilvania nel 1578 dalla Corte medicea di Firenze il giovane Fausto Socino, nipote a Lelio ed erede dei suoi scritti inediti (5). E questi venne; e spiegando colà e quindi in Polonia, al dire dell'Harnack, una

---

(1) Coi Riformati però si venne ad una definiva rottura già nel 1565. Cfr. Fock, Op. cit., p. 150 sgg.

(2) Cfr., circa l'origine del nome, Allen, Op. cit., p. 63 sgg.

(3) Cfr., circa i rapporti delle due più estreme fra le confessioni protestanti: Unitarii ed Anabattisti, Fock, Op. cit., p. 98 sgg.

(4) Cfr. Fock, Op. cit., p. 165.

(5) Cfr. su di lui Fock, Op. cit., pp. 159-183.

grande chiarezza di vedute e una nativa attitudine di dominatore e di organizzatore, riuscì a conciliare e a fondere gli elementi discordanti in varii punti, e specialmente in quello dei rapporti con la pubblica autorità. Verso la quale egli professava, e riuscì a far professare anche dai suoi aderenti una deferenza, che ad alcuno parve perfino eccessiva (1), poichè negava le si potesse contrastare neppure per difendere la propria libertà di coscienza. Ed a lui si deve massimamente se il Socinianismo, a differenza di tutte le molteplici figliazioni anabattistiche, riconobbe la competenza della autorità civile in tutto quello che non toccava direttamente il dogma (2) Cosicchè di Socinianismo — per non fare che un esempio — potè poi essere sospettato il fautore più strenuo che lo Stato abbia avuto mai dei suoi diritti in materia ecclesiastica, cioè quel famoso medico tedesco Erastus, il cui nome rimase appunto a tale dottrina statolatra : *Erastianismo.*

Potè pertanto Fausto Socino trarre dal caos delle varie tendenze anabattistiche e antitrinitarie la chiara e precisa dottrina dell'*Unitarismo* o meglio del *Socinianismo*, come dalle dottrine dello zio e dall'opera sua in seguito più comunemente si chiamò (3). E i principî di quella, che mercè di lui assorse e rimase come vera confessione religiosa distinta dalle altre evangeliche, egli consegnò in quel Catechismo di Rakau, che la morte sopravvenuta nel 1604 gli tolse di ultimare, e che continuò e pubblicò uno dei suoi numerosi se-

(1) Bayle, *Dictionnaire*, s. v.; *F. Socinus*, nota *C.*

(2) F. Socini, *Ad amicos epistolæ*, Racov., 1618, p. 18 sgg.; Möller-Kawerau, III, 418 sg.; Fock, Op. cit., pp. 704-713.

(3) Circa il consolidarsi dell'Unitarismo polacco in Socinianismo, cfr. Foch, Op. cit.., pp. 137-183.

guaci, il tedesco Schmalz, nell'anno 1605 (in latino: nel 1609).

Per altro l'intolleranza dei Gesuiti e dei Protestanti venne minando la posizione dei Sociniani in Polonia, finchè riuscì a farli cacciare tutti quanti. Ripararono man mano in Transilvania e in Germania, ove dalla Università d'Altdorf venivano bandite le loro dottrine.

Ripararono poi anche in Olanda, ove si fusero parte coi Mennoniti e parte coi Rimostranti o Arminiani, sulla cui dogmatica specialmente esercitarono un'immediata e decisiva influenza (1). Ma non solamente nei rivolgimenti religiosi olandesi essi ebbero una parte rilevante, sibbene anche in quelli, che dall'Olanda presero le mosse. Ad essi fa capo invero, come si vedrà, la prima agitazione che fra gli Ugonotti francesi si possa avvertire per la causa della tolleranza religiosa. E il cosidetto Latitudinarismo inglese è, per consenso unanime, di immediata derivazione sociniana.

Dall'Olanda gli Unitari passarono già durante il secolo XVII in Inghilterra, e quindi in America, ove trovarono alfine una piena libertà, ed ove dal loro seno emersero ancora ai giorni nostri uomini come Channing e Parker (2).

Del resto non meno che sui religiosi il Socinianismo operò efficacemente sui posteriori svolgimenti del pensiero filosofico, dallo Spinoza, al Cartesio, al Kant (3).

---

(1) Cfr. Fock, p. 244 sg.

(2) Cfr. circa tutte queste vicende: Fock, Op. cit., pp. 234-286; Allen, Op. cit., pp. 97-247. Le opere dei Sociniani furono raccolte nella *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, Irenopoli (Amsterdam), post annum 1656, 8 volumi in 11 tomi; inoltre da Sand, in *Bibliotheca Antitrinitariorum*, Freist., 1684.

(3) Fock, p. 111 sgg.

II. — Quale posizione spetti a questo indirizzo di provenienza italiana nella storia dell'Evo moderno io non saprei meglio determinare che con le seguenti parole del principe degli odierni storici del dogma in Germania: « Nell' Antitrinitarismo e Socinianismo Medioevo ed Evo moderno si tendono la mano al disopra della Riforma. Quella, che nel secolo XV sembrava cosa ineffettuabile, cioè l'unione della scolastica e della rinascenza, appare qui di già compiuta in singolari e molto varie maniere. E appunto per ciò in questo movimento è riposto anche un elemento profetico. In esso con mirabile sicurezza molte cose ci appaiono di già attuate, le quali per contro nelle chiese evangeliche rimasero compresse da passeggiere sovrapposizioni, poichè l'interesse per l'ordinamento dato fin da principio alla religione assorbì qui tutto il resto per più che 150 anni. Gli storici della coltura ed i filosofi, in quanto la religione è per essi cosa indifferente o anche disturbante, hanno perciò piena ragione di interessarsi vivamente per gli Antitrinitarii ed i Sociniani e di riprovare di fronte ad essi le buie esitazioni dei Riformatori. Ma da ciò non consegue, che per converso colui, che nella Riforma vede il vero progresso della storia, possa passare però accanto a quei gruppi indifferente o malevolo. Gli elementi critici, che essi hanno formati, giovarono da ultimo non solamente alla scienza, ma alla religione, e del resto non sono venuti meno se non quando il Protestantesimo nei secoli XVIII e XIX accolse in se quanto nei medesimi vi era di duraturo valore » (1).

---

(1) Harnack, Op. cit., III, p. 655 sg.; cfr. pure p. 689 sg., ove è detto, che principalmente per il tramite dell'Arminianismo, ma anche direttamente, il Socinianismo conferì ad introdurre nel Protestantesimo l'illuminismo (razionalismo), nel

Ora fra questi elementi, che i riformatori italiani divinarono e con una precedenza di 150 anni sulle altre chiese evangeliche, propugnarono ed attuarono, vi è appunto la tolleranza religiosa. In cui, per fatale legge di gravitazione, tutto nella loro dottrina si accentrava (1).

Il punto loro di partenza era, come è noto, questo, che gli insegnamenti della religione cristiana fossero tutti compresi nel Nuovo Testamento, e che inoltre solamente quelle parti della rivelazione in esso contenuta dovessero ritenersi materia di fede, che fossero accessibili alla umana ragione; poichè molte cose, a dir vero, in essa possono essere *supra rationem et humanum captum*, ma nulla *contra rationem sensumque comunem*; onde i misteri, i miracoli, e le profezie sono messi recisamente da banda. La posizione loro di fronte alla religione fu efficacemente rappresentata così: là c'è il libro, qui c'è l'umana ragione; e non a torto la religione sociniana è stata definita da alcuno un *Razionalismo sopranaturale* (2) e da altri un *Sopranaturalismo razionale* (3), il che torna su per giù ad un medesimo. Ora questo punto di partenza apriva due vie verso la tolleranza: ridotta la materia di fede a pochi e affatto comprensibili principî del Nuovo Testamento, era difficile che essi non si riscontrassero

buono come nel cattivo senso della parola. — Un confronto fra Lutero e Socino, incisivo e tanto più interessante in quanto proviene da un cattolico, si trova nel cardinale HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgem. Kirchengeschichte*, 3ª ed., vol. III, Freiburg i. B., 1887, p. 197 sg.

(1) Un'amplissima analisi della dottrina sociniana è quella del FOCK, Op. cit., 2ª parte, pp. 289-722.

(2) HARNACK, III, p. 669.

(3) MÖLLER-KAWERAU, III, 420.

in tutte le confessioni cristiane, e che quindi tutti i loro addetti non dovessero ritenersi come salvi, non potendo tutto il di più di credenze nuocere affatto; in secondo luogo, posto il raziocinio di ogni singolo individuo come giudice supremo di quanto nella Sacra Scrittura fosse veramente di ispirazione divina, e quindi materia di fede, e data la impossibilità che la mente di tutti gli uomini convenisse sempre in una medesima sentenza, ne conseguiva che le opinioni anche più disparate dovessero ugualmente rispettarsi: l'opinione di un uomo doveva cioè valere perfettamente quanto quella di un altro.

Ancora: la recisa negazione del principio della predestinazione in confronto alla contraria sentenza di Lutero e Calvino, il non ammettere cioè la prescienza divina dei fatti liberi e volontarî, nè l'efficacia della grazia nel determinare i nostri atti, e l'avere per contro rivendicato all'uomo il libero arbitrio e quindi la facoltà e la responsabilità più sconfinata di fare il bene o il male, li induceva a dare il maggiore risalto alla individualità umana, a sviluppare in questa quanto più potevano l'idea morale del dovere, e ad attribuire inoltre per la salvezza dell'anima un valore infinitamente superiore alle opere degli individui che non ai loro articoli di fede. Ammettevano quindi che bene avendo operato si potesse salvare anche chi al momento di morire errasse, non invece che potesse ottener grazia il reprobo la cui fede all'ultimo istante fosse irreprensibile. Tutti principî questi che troppo evidentemente convergono al concetto della libertà di coscienza.

Da ultimo: il loro orrore per le guerre, la pena di morte, le violenze, le vendette, e l'essere giunti perfino al punto di negare la legittimità della difesa per-

sonale, assumendosi colui che uccide per difendersi la responsabilità di aver impedito il possibile purificamento morale dell'aggressore, sarebbero già bastati a farli avversarî irriconciliabili di ogni coazione.

Ed essi proclamarono, di fatto, la più larga tolleranza risolutamente.

La prima loro Confessione di fede, ch'è già — si noti bene — del 1574, condanna ogni pena temporale, ogni persecuzione contro i dissidenti (1). E tutti i loro anche più antichi scrittori contestano che l'esercizio del potere disciplinare ecclesiastico possa confondersi con la autorità punitiva dello Stato, e produrre come questo dei danni civili. Nella persecuzione degli eretici non vedono se non una spuria derivazione dalle dottrine del Vecchio Testamento; e la loro uccisione in tanto già pare ad essi contrastare con l'insegnamento cristiano, in quanto questo non deve ammettere per principio la pena di morte. Chi può al mondo, domandano essi, ritenersi da tanto da condannare ciò che Dio tollera, e da giudicare con sicurezza della verità e dell'errore? Il Cristianesimo deve vincere non con le armi, ma con la forza persuasiva della verità (2).

Due fatti meritano quindi di essere messi in sodo:

1° Che il principio della tolleranza non fu nella seconda metà del secolo XVI e nella prima del XVII affermato se non da scrittori di immediata o almeno di mediata derivazione o inspirazione umanistica italiana o sociniana; tant'è vero che gli scritti più antichi, che si conoscano, contro le persecuzioni religiose furono attribuiti dal contemporanei al Socino (3);

---

(1) Cfr. Fock, Op. cit., p. 153; Allen, Op. cit., p. 76.
(2) Cfr. Fock, Op. cit., p. 702 sgg.
(3) Bayle, *Dictionnaire*, s. v. *Socinus*, nota *B*,

2° Che la sola confessione sociniana pose la tolleranza fra i suoi principî fondamentali.

III. — La condanna di Serveto, che, siccome vedemmo, ottenne l'approvazione dei riformatori tedeschi, francesi e svizzeri, fu per contro altamente riprovata dai rifugiati italiani. Camillo Renato scrisse contro di essa un lungo poema: *De iniusto Serveti incendio* (1); ed altri poemi nello stesso senso giunsero dai Riformati italiani dei Grigioni. Matteo Gribaldi Mofa espresse apertamente in Ginevra, durante il processo di Serveto, la sua disapprovazione che si punissero le opinioni religiose (2); e Bernardino Ochino, giungendo in quella città dall'Inghilterra il giorno dopo l'esecuzione, non avendo nascosto a quei riformatori il suo malcontento, si rese loro odioso (3). Celio Secondo Curione di Moncalieri (4) scrisse una violenta Apologia di Serveto, che poi non pubblicò (5).

Uscì invece pochi mesi dopo il supplizio di Serveto, cioè in marzo 1554, sotto lo pseudonimo di *Martinus Bellius*, un opuscolo:

De Haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum doctorum virorum (6) *tum veterum*

---

(1) Pubblicato dal TRECHSEL, I, 321-28

(2) SCHAFF, Loc. cit, p. 653

(3) BENRATH, 1ª ed., p. 245; 2ª, p. 200.

(4) Cfr. su di lui TRECHSEL, I, 215 sgg. In una sua opera: *De amplitudine beati regni Dei, dialogi II*, Poschiavo, 1554, sostenne che il numero degli eletti doveva essere molto più ampio che non quello di Satana, il che era contro la dottrina della predestinazione calviniana.

(5) Si conserva in Basilea nello stesso volume, ove è il residuo manoscritto del Castellion contro Calvino; cfr. p. 86.

(6) Altri riferisce semplicemente: *multorum* invece di *doctorum virorum.*

tum recentiorum sententiae. Liber hoc tam turbolento tempore pernecessarius. — Magdeburgi, per Georg. Rausch, 1554.

L'anno medesimo ne venne fuori una traduzione francese (1).

L'opuscolo contiene una prefazione o lettera dedicatoria al duca Cristoforo del Württemberg, che è anche la parte più interessante dello scritto. Vi si esaminano i passi della Bibbia e dei S. Padri soliti a citarsi prò e contro la tolleranza. Si argomenta a favore di questa dalla molteplicità delle sètte e dalla loro diversa interpretazione delle Sacre Scritture. Le persecuzioni fanno i cristiani ipocriti, eccitano soltanto la simpatia di tutti per le vittime stoicamente affrontanti il supplizio, provocano delle dannose contro-persecuzioni, ecc.

Seguono quindi dei passi in favore della tolleranza, tolti da Lutero, Brenz, Erasmo, Sebastiano Frank, da più padri della Chiesa (Lattanzio, Grisostomo, Gerolamo, Agostino), da Otto Brunsfeld, Urbano Regius, Corrado Pellican, Gaspare Hedio, Cristoforo Hoffmann, Giorgio Kleinberg (pseudonimo).

E da ultimo viene una confutazione di quelle cose, che in favore delle persecuzioni si sogliono dire, di Basilio Monfort (pseudonimo).

Lo si attribuì a Lelio Socino.

---

(1) MARTIN BELLIE, *Traicté des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter, et comme on se doit conduire avec eux, selon l'advis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs tant anciens que modernes: grandement nécessaire en ce temps plein de troubles, et très utile à tous, et principalement aux Princes et Magistrats, pour cognoistre quel est leur office en une chose tant difficile et périlleuse,* Ruen, Pierre Freneau, 1554. Probabilmente la stampa si fece a Lione.

Ma Calvino e Beza non si lasciarono fuorviare dalla falsa indicazione del luogo di stampa, e ritennero subito che l'opuscolo fosse stato stampato (probabilmente dallo stampatore Pietro Perna, rifugiato italiano) a Basilea, ove l'indirizzo liberale di Erasmo era ancora vivo tra i suoi seguaci e i molti italiani, colà raccoltisi. Come autori anzi ne indicarono gli accademici italiani in genere, e più specialmente Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellion (1).

Ma la critica moderna, se non è aliena dal ritenere che la raccolta delle diverse citazioni del testo dell'opuscolo si debba realmente a Curione (2), concorda però nell'attribuirne il merito sopratutto al Castellion (3).

Questo distintissimo umanista savoiardo era stato un tempo amico e collaboratore di Calvino; ma guastatosi quindi con lui per divergenze dommatiche, rifiutandosi il Castellion ad ammettere la predestinazione non che quei dogmi che non conferissero ad un miglioramento morale del credente, dovette ritirarsi in Basilea, ove visse nei più cordiali rapporti coi rifugiati italiani, di cui fondamentalmente approvava le dottrine. Onde egli veniva senza più annoverato fra i liberali-anticalvinisti italiani, anche perchè, scrittore latino assai elegante, era invece molto scorretto nel francese (4). Nell'amicizia di Socino, al dire del

(1) *Corpus Ref.*, XLIII, 95. 97. 134.

(2) Schaff, Op. cit., VII, 796.

(3) Buisson, *Sebastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1515-1563), 2 vol., Paris, 1892; I, 358-413; II, 1-28. Cfr. pure Lefranc, *Séb. Cast. et la tolérance religieuse au XVI siècle;* in Rév. international de l'enseignement, XII, 189?, n. 3, p 220-238.

(4) Cfr. Bayle, Diction., s. v. *Castalion* (che lo chiama senza più Allobrogo); Schweiger, *Die protestant. Centraldogmen*, Zürich, 1854, I, 311; Schaff, VII, p. 630.

Lecky (1), egli trovò il maggior conforto alle amarezze causategli dalle sue lotte coi riformatori francesi; e dell'Ochino fu non solo amico, ma traduttore costante, così da condividerne fino all'estremo le sorti, siccome si vedrà. La sua morte, di cui lo svizzero Bullinger scriveva: *Optime factum, quod Basileae mortuus est Castellio* (2), fu invece solennemente commemorata dai Sociniani di Polonia; e Fausto Socino ne pubblicò le opere postume.

I suoi più recenti biografi, a proposito appunto dell'opuscolo famoso, scrivono ch'esso « était l'œuvre collective du groupe des réfugiés italiens et français de Bâle, mais il est hors de doute que Castellion en fut le principal auteur. Les collaborateurs avaient mise en commun leurs idées, leurs notes, en les faisant passer, si l'on peut dire, par la plume d'un seul » (3).

Questo abbiamo rilevato, non già nell'intento di togliere pur una fronda alla gloriosa corona, che al Castellion unanimemente oggidì si tributa, come al più coraggioso campione della tolleranza nel secolo XVI; ma unicamente per pôrre in luce gli strettissimi legami e le reciproche influenze che, e per le vicende della sua vita e per le sue dottrine, intercedono fra questo uomo insigne e il movimento umanistico-religioso italiano.

Del resto questa non era la prima lancia ch'egli rompeva per la causa della libertà religiosa, e non fu neppure l'ultima.

Difatti già nella prefazione alla sua traduzione la-

(1) Lecky, Op. cit., II, 39.
(2) Trechsel, I, 214.
(3) Lefranc, Loc. cit., p. 234.

tina della *Bibbia* (febbraio 1551) egli aveva sollevato lo sdegno di Calvino con una sua calorosa invettiva contro i supplizî ed i roghi: « *Quis non putet Christum aliquem esse Molochum aut eius generis aliquem Deum si sibi vivos homines immolari, comburique velit? Quis velit servire Christo ea conditione, ut si in aliqua re inter tot controversias ab iis dissideat, qui habent in alios potestatem, vivus comburatur ipsius Christi iussu crudelius quam in tauro Phalaridis, etiamsi in mediis flammis Christum magna voce concelebret, et se in eum pleno ore credere vociferetur?* » (1).

Contro lo scritto del supposto Martino Bellius, e contro in genere il *Bellianismo*, come per un pezzo da lui la tolleranza si chiamò, Teodoro Beza, l'aiuto di Calvino, diresse nell'agosto dell'anno medesimo la sua famosa apologia dell'intolleranza (2).

Ma ciò non impedì che, avendo nei primi mesi del 1554 Calvino stesso sentita la necessità di difendere innanzi al mondo il suo procedere contro Serveto in

---

(1) Questa prefazione fu ristampata poi dal CLUTEN, *De Hæreticis an sint comburendi?* Argent., 1610; e in tedesco dal CRUSIUS, *Gnomon.*, Leipz., 1774, p. 131 sgg.

(2) BEZA, *De hæreticis a civili Magistratu puniendis libellus adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam*, Oliva Roberti Stephani, 1554. Ristampato poi nella *Tractationes Theologicæ*, 2ª ediz. 1582, p. 85-169; e tradotto in francese: *Traitté de l'authorité du magistrat en la punition des hérétiques*, etc. 1560. Cfr. BUISSON, II, 19. Fu pure tradotto in olandese dal Bogermann, cfr. sotto p. 105. Beza cita a p. 65. 73 fra gli altri il libro di un *Cleberg*, ove in favore della tolleranza si adduce l'assoluta impunibilità dell'errore in buona fede, e la impossibilità di potersi accertare delle verità religiose; ma a me non è riuscito, più di quanto sia riuscito al LECKY (Op. cit,. II, 39, n. 3), di averne altre notizie.

un libello (1), uscisse poi ancor sempre nel 1554 un nuovo opuscolo:

« *Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur hereticos iure gladii coercendos esse*, s. l. (Belgio?), 1554; che in alcuni esemplari porta ancora il sotto-titolo: « *Dissertatio qua disputatur quo iure, quove fructu haeretici sunt coercendi gladio vel igne* »; e che è pure comunemente noto come: « *Dialogus inter Calvinum et Vaticanum* ».

Esso costituisce una confutazione, forse anche più vigorosa delle precedenti, dei principî su cui le persecuzioni si fondano.

L'attribuzione a Socino fu questa volta così universale, che un nostro autorevolissimo scrittore non esita a darla ancora oggidì per sicura (2). Ma autore anche questa volta ne era il valoroso Castellion, siccome risulta da alcuni fogli suoi manoscritti, che ancora si conservano a Basilea (3).

---

(1) CALVINUS, *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Mic. Serveti Hispani: ubi ostenditur hereticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio et merito sumptum Genevae fuisse supplicium*, Oliva Roberti Stephani. La traduzione francese si intitola: « *Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous Chrêstiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu. Contre les erreurs détestables de M. Servet, Espaignol. Où il est aussi monstré, qu'il est licite de punir les heretiques; et qu' à bon droict ce meschant a esté executé par justice en la ville de Genève* ».

(2) CANTÙ, Op. cit., II, 485. Ivi e a p. 503, n. 11, egli fa molta confusione fra questi vari libelli. Del resto lo stesso HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgem. Kirchengeschichte*, 3ª ed., vol. III, Freiburg i. B., 1886, p. 198, n. 1, continua anch'egli ad attribuire a Lelio il dialogo fra Calvino e Vaticano e l'opuscolo di Mino Celso.

(3) Nel medesimo libro, ove è l'Apologia di Serveto del Curione; vedi sopra p. 81.

A Lelio Socino si attribuì ancora uno scritto, che vedremo essere invece di Mino Celso senese. Ora, come si spiega questo costante far capo a lui in questa materia, e al tempo stesso il suo rimanere sempre in seconda linea nel violento dibattito?

Più ne debbono essere state le cause. Anzitutto la sua straordinaria mitezza, la quale, se da una parte non poteva lasciare dubbio in nessuno che ei fosse per disapprovare con tutta l'anima quei procedimenti sanguinari, da un'altra parte però, come bene dice il Lecky, traducendosi in una eccessiva timidità, faceva sì che egli anzi che proclamare altamente i grandi principî della tolleranza religiosa, li andasse quasi furtivamente instillando durante le sue peregrinazioni di università in università, di città in città, nell'animo di fidati amici, che egli aveva conquisi con la finezza dei modi (1). E poi bisogna tener conto ancora, ch'egli non era punto in rotta con Calvino, come il Castellion già prima della questione sulla tolleranza; sì bene rimase col riformatore piccardo, a mal grado di tutto, nei migliori rapporti personali, rapporti che furono, al dire dello Schaff (2), un caso curioso di reciproca attrazione e repulsione tanto fra i due sistemi quanto fra i loro rappresentanti (3).

---

(1) Lecky, I, 290.

(2) Schaff, VII, 636.

(3) Il Trechsel (II, 166) così caratterizza queste personali relazioni: « Per quanta esperienza Lelio avesse dovuto fare su sè stesso e su altri della rudezza di Calvino, tuttavia ciò non valse a diminuire la sua rispettosa fiducia in quell'uomo straordinario. Appunto come un polo attira l'opposto, così la natura negativa di Lelio era attratta incessantemente da quella positiva di Calvino, e l'uomo del dubbio non poteva per una specie di istinto fare a meno, di cercare il suo com-

Sarebbe grave errore però il credere che, se Lelio non ebbe il generoso spirito battagliero di Castellion o il coraggio delle proprie opinioni, che altri italiani della sua medesima credenza dimostrarono a qualunque costo, egli siasi sempre infinto o piegato. Non per nulla, ripetiamo, l'universale consenso ancora oggidì (1) lo designa fra i più decisi precursori della tolleranza; non per nulla il Beza lo ricorda nella sua Vita di Calvino come il solo, che insieme al Castellion avesse osato opporglisi recisamente in questa materia (2); non per nulla da una lettera del riformatore svizzero Bullinger (15 luglio 1555) apprendiamo, che, avendo egli costretto a Zurigo il Socino, sospetto di antitrinitarismo, a firmare una dichiarazione di fede ortodossa, il mitissimo uomo vi si acconciò su ogni punto, fuori che su quello della legittimità delle pene capitali contro gli eretici, verso i quali risolutamente sostenne doversi usare tolleranza.

E il Castellion medesimo quegli che riferisce nel suo *Contra libellum Calvini* quanto più sopra accennammo circa la disapprovazione espressa da Bernardino Ochino per il supplizio di Serveto ai riformatori di Ginevra, la quale cominciò a tirargli addosso il loro malo animo. Dello spirito di tolleranza, di cui il dotto cappuccino, a più riprese aveva dato non dubbie prove, rimane una solenne testimonianza in quei Dialoghi, che a lui furono cagione, che fosse bandito

---

pletamento nel granitico uomo della fede; senza che per altro la totale divergenza delle due nature lasciasse mai sperare un accordo del pensiero e delle opinioni ».

(1) Cfr. p. e. SCHAFF, VII, p. 636; BENRATH, Op. cit, 274, il quale dice che il Socino fu sempre su questo punto *freimüthig*, franco.

(2) LECKY, II, 39.

dalla Svizzera, e costretto, vecchio quasi ottantenne, a condurre una vita randagia, da cui un'oscura morte ben tosto lo liberò, e che al suo fido amico Sebastiano Castellion, per averli tradotti in latino, procacciarono tante noie, che accorato ne morì (1).

Il ventottesimo dialogo della Raccolta (2) è dedicato a Sigismondo II di Polonia con dirgli, che avendo l'autore inteso che egli aveva aperto il suo regno all'evangelo, e temendo che Satana vi infiltrasse pure il concetto di eresia, così aveva creduto bene di ammonirlo quale fosse veramente il suo ufficio per rispetto alla dibattuta questione se gli eretici si abbiano a punir con la morte. Nel dialogo stesso poi si fingono interloquire Pio IV ed il Cardinale Morone, il quale, come è noto, fu tenuto a lungo prigione del S. Uffizio come sospetto di bazzicare con eretici e rilasciato solamente nel 1560 per mancanza di prove. Ed egli appunto energicamente sostiene, nel dialogo dell'Ochino, che si deve cercare di condurre sulla retta via coloro che errano circa la dottrina, ma non mai ucciderli, tanto se essi errano inconsciamente quanto se consciamente. Alle invocazioni che il papa fa di alcuni passi dell'Antico Testamento, che sembrano prescrivere la pena di morte contro chi si scosti dalla vera fede, obbietta il Morone, che noi come cristiani siamo tenuti ad obbedire bensì alle leggi morali dell'Antico Testamento, ma non alle cerimoniali. Inoltre egli cita l'esempio di

(1) LEFRANC, Loc. cit., p. 236.

(2) BERNARDINI OCHINI SENENSIS, *Dialogi XXX in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque Dialogos XVIII. Secundus est cum de rebus variis tum potissinum de Trinitate. Quorum argumenta in secunda utriusque libri pagina invenies.* Basilea, 1563.

Gesù Cristo, il quale raccomandò mitezza e lunganimità e la similitudine del loglio in mezzo al frumento, che sarà poi largamente usufruita anche in seguito, e da cui si deduceva l'impossibilità di punire i cattivi senza colpire insieme qualcuno dei buoni. Concede tuttavia nel corso del dialogo il Morone al papa, che si possano dare casi di così pervicace offesa della divinità, in cui alla società non rimanga altro, che applicare la pena di morte come salutare esempio. Ma poi restringe questa concessione con una serie di ben dodici condizioni, tutte quante indispensabili e tali, che in pratica l'applicazione della pena di morte viene ad essere affatto illusoria.

Ben a ragione quindi il Benrath conchiude che per questo rispetto merita l'Ochino di essere posto a fianco del Castellion e di ricevere la stessa lode che a questo universalmente si attribuisce quale precursore della tolleranza in un tempo, in cui il propugnarla era non solamente di pochissimi, ma anche pericoloso (1).

Un singolarissimo libro in favore della tolleranza apparve nel 1565 per opera del giureconsulto trentino Giacomo Aconzio o Aconcio, libro che fu posto erroneamente fra i libri di magia per il suo strano titolo:

De stratagematis Satanæ in religionis negotio, per superstitionem, errorem, hæresim, odium, calumniam, schisma, etc., Basil., 1565.

Esso per contro è il primo libro, al dire dell'Hallam (2), in cui, secondo la tendenza sociniana, si sia cercato di ridurre gli articoli fondamentali della re-

(1) Benrath, 1ª ed., p. 332; 2ª, 272.
(2) Hallam, Op. cit., II, cap. 2, p. 81.

ligione cristiana al più piccolo numero possibile, escludendo, per esempio, quello della trinità e tutti gli altri non razionali. E ciò allo scopo di trovare un punto di appoggio comune e di universale consenso per tutte quante le sette, in cui è scisso il cristianesimo, e quindi una base sicura per la tolleranza reciproca di tutte le credenze.

L'Aconcio si leva vivissimamente non solamente contro la pena di morte, ma contro qualunque pena inflitta ai pretesi eretici, ed esce in questa esclamazione: « Se il sacerdozio riesce a prendere il disopra, se gli si concede questo punto, che non appena un uomo avrà aperto la bocca il carnefice dovrà venire a troncare tutti i nodi col suo coltello, che cosa diventerà lo studio della S. Scrittura? Si penserà che essa non vale guari la pena che altri se ne occupi; e, se mi è permesso di dirlo, si daranno come verità i sogni dell'immaginazione. O tempi infelici! o infelice posterità, se noi abbandoniamo le armi con le quali soltanto possiamo vincere il nostro avversario! »

Il libro ebbe subito gran voga e fu tradotto in francese, in inglese, in tedesco ed in olandese; anzi esso godette nel secolo seguente in Olanda di una immensa popolarità ed autorità.

Aconcio intanto viene citato fra molti altri scrittori del suo secolo fautori della tolleranza nel libro di Mino Celso senese, sotto il cui nome si ritenne per un pezzo si celasse o Lelio Socino od altri, ma di cui invece consta che fuggì da Siena nel 1559, vagò tra i Grigioni tre anni, e quindi si ridusse a Basilea, ove cercò sempre di mettere concordia fra i dissidenti (1). L'opera si intitola:

(1) CANTÙ, Op. cit, II, 451.

In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, Celsi Mini Senensis disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere, aperte demonstratur, Cristling. 1577 (1).

Fu ristampata nel 1584 senza indicazione di luogo, con due lettere di Beza e Dudicio in senso opposto; e inoltre nel 1662 ad Amsterdam col titolo:

Henoticum Christianorum, seu Disputatio Mini Celsi, etc. *Lemmata potissima recensa a D. Z.* (Dom. Zwickero).

È una lunga dissertazione accurata, ove tra l'altro si sostiene bastare abbondantemente contro gli eretici le ammende e l'esiglio.

Lo scritto di Gioacchino Cluten: *De Haereticis an sint comburendi?* Argent., 1610, contiene, oltre alla prefazione del Castellion alla sua Bibbia latina, una raccolta di passi di più scrittori in favore della tolleranza (2).

Una difesa, piena di giustizia e di moderazione, della causa della tolleranza è pure quella del teologo sociniano tedesco Giovanni Crell (1590-1633), intitolata: *Vindiciae pro religionis libertate* (3). Essa fu tradotta poi nel 1687 dal Le Cene in francese, e riveduta dal Naigeon, sotto il titolo: *De la tolérance dans la religion*. Al dire dell'Hallam, ancora nel 1760 l'Holbach l'avrebbe tradotta e ripubblicata (4).

(1) Il Senkenberg nelle aggiunte alla *Bibliotheca realis iuridica* del Lipenius, Lips., 1789, p. 187, ricorda una edizione, s. l. 1562. Non ho potuto vedere il libro; ma tale indicazione andrebbe poco d'accordo con quanto altri riferiscono, cioè che Mino Celso citi già l'Aconcio.

(2) Dell'opera seguente: Willichii, *Orat. de haereticis non occidendis*, Rost., 1623, non sono in grado di dare altro che il titolo.

(3) Crellius, *Opera*, Tom. IV, Irenopoli post annum 1656, p. 521-531.

(4) Hallam, Op. cit., III, cap. 2, p. 76.

Si compone di tre capitoli; nel primo dei quali si dimostra che i cattolici debbono mantenere la libertà di religione promessa ai dissidenti, anche quando essi abbiano opportunità di opprimerli; nel secondo che i cattolici possono in coscienza concedere la libertà di religione ai dissidenti; nel terzo che i cattolici anzi sono obbligati a ciò fare.

Nè da ultimo dobbiamo lasciar passare senza menzione, che l'organizzatore stesso della confessione sociniana, Fausto Socino, in più luoghi delle sue opere si esprime in favore della libertà. Ecco, ad esempio, che cosa egli risponde a chi gli aveva chiesto se si dovesse condannare chi la pensa diversamente da noi:

« *Alios condemnare, qui tecum per omnia non sentiant, et extra tuos caetus nullam salutem esse affirmare, hoc non est apostolicae Ecclesiae proprium, sed potius ab ea alienum. Quum enim multa in religione Christiana sint, quae, licet utilia, tamen necessaria non sint ad aeternam salutem: nihil prohibet, quominus plures coetus Christianorum, sive Ecclesiae inter se aliquatenus diversae, omnes talem doctrinam habeant, quae satis sit ad salutem istam consequendam* (1).

Il pensiero della libertà di coscienza si mantiene alto in tutti i seguaci della così detta scuola di Racovia (Rakau). In più luoghi dei suoi Commentarii al Nuovo Testamento, ad esempio, Jonas Schlichting de Bukowiec (2) si scaglia contro l'intromissione della potestà civile nelle coscienze, contro la coercizione

---

(1) F. Socini, *Opera*, in Biblioth. Fratrum Polonorum, Irenopoli post annum 1656, vol. I, De Ecclesia, p. 347.

(2) Jonae Schlichtingii de Bukowiec, *Commentaria postuma in N. T.*, in Bibl. F. Pol., Irenopoli post annum 1656; I, 34. 55. 300 sgg., 322.

degli eretici, contro coloro che credono bisognare la verità cristiana del sostegno delle armi materiali, ecc.

IV. — Ma di gran lunga più importante ed ammirabile che non le manifestazioni sopra discorse dello spirito di tolleranza, è il documento in cui tutta questa evoluzione si fissa e si consacra, cioè il famoso Catechismo sociniano di Rakau, che a più riprese solennemente sancisce il principio della libertà, e che da esso prende le mosse, invocandolo fin da quella sua introduzione, che al dire dell'Harnack non si può leggere senza intima commozione (1).

---

(1) *Catechismus Racoviensis*, Irenopoli post annum 1659: « *Catechesin seu Institutionem religionis Christianae, prout eam ex sacris litteris haustam profitetur ecclesia nostra, damus in lucem. Quæ quia in non paucis ab aliorum Christianorum orbita discedit, non est quod quis putet, nos eam emittendo in publicum omnibus diversum sentientibus, quasi misso feciali, bellum indicere aut classicum canere ad pugnandum, atque, ut Poeta ait, ad « Arma ciere viros, Martemque accendere cantu »... Non immerito et hodie conqueruntur complures viri pii ac docti, confessiones ac catecheses, quae hisce temporibus eduntur editaeque sunt a variis Christianorum ecclesiis, nihil fere aliud esse, quam poma Eridos, quam tubas litium et vexilla immortalium inter mortales odiorum atque factionum. Idque propterea, quod confessiones et catecheses istæ ita proponantur, ut iis conscientiae adstringantur, ut iugum imponatur hominibus Christianis iurandi in verba atque sententias hominum, utque ea statuantur pro fidei norma, a qua quisquis vel unquam transversum deflexerit, is continuo anathematis fulmine feriatus et pro haeretico, pro homine deterrimo ac teterrimo habeatur, caeloque proscriptus ad tartara detrudatur atque infernalibus ignibus cruciandus adiudicetur. Absit a nobis ea mens, imo amentia. Dum catechesin scribimus, nemini quicquam praescribimus: dum sententias nostras exprimimus, neminem opprimimus. Cuique liberum esto suae mentis in religione iudicium: dummodo et*

« Dando in luce il catechismo della Chiesa nostra, essi dicono, noi non intendiamo di dichiarare guerra a nessuno. Ben a ragione si lagnano i buoni che le varie confessioni o i catechismi, che oggidì le varie chiese vengono pubblicando, siano il pomo della discordia fra i cristiani, e ciò perchè si vogliono imporre alle coscienze e si dichiara eretico chiunque dai loro insegnamenti dissenta. Lungi da noi una tale follia: noi non intendiamo nè di prescrivere nulla nè di opprimere nessuno. Sia libero a ciascuno il giudicare della religione; ciò il Nuovo Testamento e l'esempio della Chiesa primitiva impongono. Chi siete voi, omuncoli, che pretendete di spegnere negli uomini il fuoco dello spirito divino, che Iddio stesso vi accese? Avete forse voi il monopolio della scienza delle sacre scritture? Perchè non vi rammentate che

---

nobis liceat animi nostri sensa de rebus divinis citra cuiusquam iniuriam atque infectationem depromere. Haec enim est aurea illa prophetandi libertas, quam sacrae litterae Novi Instrumenti nobis impense commendant, et in qua apostolorum primitiva ecclesia nobis exemplo suo facem praetulit... Qui vero estis vos, homunciones, qui, in quibus hominibus deo visum est spiritus sui ignem accendere, in iis eum extinguere ac suffocare connitamini?... An vos soli geritis clavem scientiae, ut nihil clausum vobis sit in sacris litteris, nihil obsignatum: ut quidquid occluseritis, recludere nemo queat et quidquid recluseritis, nemo valeat occludere? Cur non meministis, unicum dumtaxat esse magistrum nostrum, cui ista competunt, Christum: nos vero omnes fratres esse, quorum nulli potestas ac dominium in conscientiam alterius concessum est? Etsi enim fratrum alii aliis sint doctiores, libertate tamen et iure filiationis omnes aequales sunt ».

Circa l'intonazione liberale di questo catechismo, il suo sapore tutto umanistico, e le successive modificazioni, cfr. HARNACH, III, p. 653. 669; p. 655, n. 1, e p 653, n 1.

nostro solo maestro è Cristo, e che noi siam tutti fratelli, di cui a nessuno fu data potestà di sorta sulla coscienza degli altri? Se pure alcuno dei fratelli è più dotto degli altri, quanto alla libertà e alla figliazione da Cristo essi sono tutti uguali ».

Che abisso tra questa confessione e quella di tutte quante le altre chiese protestanti: svizzere, scozzesi, belghe, sassoni, che sancirono il dovere del magistrato di perseguitare l'eresia! « *Stringat magistratus gladium in omnes blasphemos, coerceat et haereticos* », diceva l'art. 30 della Confessione elvetica!

E che veramente essa fosse la sola, in cui pieno spirasse lo spirito di libertà, ci è attestato da questo significantissimo fatto: i due principali campioni della gigantesca polemica cattolico-protestante del tempo, il Jurieu ed il Bossuet, su due punti per altro si accordano; cioè anzi tutto nell'ammettere che e cattolici e protestanti reputano dovere del magistrato di procedere contro i dissidenti e punire gli eretici, e nel dar acerbo biasimo alla sètta sociniana, che sola fra i cattolici e i protestanti tale principio risolutamente respinge.

Il Jurieu aveva condannato acerbamente la tolleranza, come: « le dogme Socinien, le plus dangereux de tous ceux de la secte Socinienne, puisqu'il va à ruiner le Christianisme et à établir l'indifférence des religions » (1).

E il Bossuet di rimando: « La discipline de nos Réformez permet aussi le recours au bras séculier en certains cas; et on trouve parmi les articles de la

---

(1) Jurieu, *Droit des deux Souverains en Matière de Religion, la Conscience et l'Expérience*, Rotterdam, 1687, p. 14 Cfr. sotto § 9.

discipline de l'Église de Genève, que les Ministres doivent déférer au magistrat les incorrigibles qui méprisent les peines spirituelles, et en particulier ceux qui enseignent de nouveaux dogmes sans distinction. Et encore aujourd'huy celuy de tous les auteurs Calvinistes (1) qui reproche sur ce sujet le plus aigrement à l'Église Romaine la cruauté de sa doctrine, en demeure d'accord dans le fond, puisqu'il permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la Religion et de la conscience: chose aussi qui ne peut estre révoquée en doute sans énerver et comme estropier la puissance publique; de sorte qu'il n'y a point d'illusion plus dangereuse que de donner la souffrance pour un caractère de vraye Église; *et je ne connais parmi les Chrétiens que les Sociniens et les Anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine* » (2).

Il Bossuet pone accanto ai Sociniani anche gli Anabattisti. Ma bisogna tener presente ch'egli scriveva sul finire del seicento, quando cioè una delle figliazioni più nobili dell'Anabattismo, cioè i cosidetti Battisti arminiani avevano di già in Olanda pubblicato quel loro catechismo del 1611, ove è pure consacrato il principio della libertà religiosa (3).

Certo non mancò, fra gli iniziatori anche più antichi del movimento anabattistico, chi si fece apostolo di tolleranza. E basterà ricordare per tutti quel Balthasar Hubmajer (Hübmör), il quale nel suo libro intitolato: *Von Ketzern und ihren Verbrennern*, Hagen, 1524, diceva che bruciare gli eretici val quanto rin-

---

(1) Cioè il citato Jurieu.

(2) Bossuet, *Histoire des Variations des Églises protest.*, Paris, 1688, II, p. 107-108.

(3) Cfr. sotto §§ 8 e 12.

negare Gesù Cristo, poichè il Figlio di Dio non è venuto per distruggere coloro che sono nell'errore, ma invece per convertirli (1). Ma la massa dei seguaci di tale movimento non poteva non lasciarsi trascinare dal fanatismo comunistico e spesso anarchico, a cui si informarono le loro primitive gesta, ad atti di intolleranza violenta. E di loro appunto ci racconta lo Sleidan, che: «omnes non baptizatos iubent interfici, tanquam paganos et impios» (2).

Non fu se non più tardi, per merito di quelli fra i capoccia dell'Anabattismo che furono in stretto commercio intellettuale coi riformatori più tolleranti (come lo stesso Hubmajer con Zuinglio), oppure in virtù dei frequenti contatti che gli Anabattisti ebbero coi Sociniani e in Italia, e in Svizzera, ed in Polonia, e da ultimo in Olanda che lo spirito di tolleranza si diffuse in seno ad essi. Ma la esplicita asserzione della libertà di coscienza non penetrò nelle loro costituzioni, se non per il tramite dell'Arminianismo; che fu, come già accennammo e vedremo tosto meglio, un movimento fortemente improntato di Socinianismo.

A questo spetta quindi incontrastabilmente il vanto di avere, egli solo già nel cinquecento, fatto della tolleranza un principio fondamentale di disciplina ecclesiastica; e di avere più o meno immediatamente determinati tutti i rivolgimenti posteriori in favore della libertà religiosa.

---

(1) Cfr. Laurent, *Études sur l'Histoire de l'Humanité*, vol. VIII, Bruxelles, 1862, pp. 498-99; Comba, *Op. cit.*, II, pag. 524.

(2) Sleidan, *De statu religionis et reipublicae, Carulo Quinto Caesare, Commentarii*, s. l. 1557, lib. X, fol. 152, b.; cfr. pure Lecky, II, 43, n° 1.

Capo II

PERIODO OLANDESE

§ 7.

L'Arminianesimo. Spinoza.

I. — L'epica lotta che i Paesi Bassi combatterono, dopo abbracciata la riforma, contro i dominatori spagnuoli e la controriforma cattolica per la libertà di coscienza (1), non ebbe come risultato di istituire questa libertà nella nazione, a cui la vittoria era arrisa nel suo nome, sì bene di scinderla politicamente e religiosamente: da una parte il Belgio e dall'altra l'Olanda, e di accendere la fiaccola colà della intolleranza cattolica e qui della protestante.

La famosa Pacificazione di Gand dell'8 novembre 1576, concepita in senso decisamente favorevole alle provincie calvinistiche dell'Olanda e della Zelanda, rispetto alle quali si conveniva che il solo culto permesso fosse il riformato (2), non riescì di fatto a pacificare

(1) Vedine le varie fasi in Reitsma, *Geschiedenis van de Herforming en de Herformde Kerk der Nederlanden*, Groningen, 1ª parte, 1892; 2ª, 1893, p. 68 sgg., 79 sgg. Cfr. pure Chambers, *Holland and Religious Freedom*, in Papers of Amer. Church History Society, vol. V (1893), p. 89-97.

(2) Vari studi storici ne furono pubblicati in occasione del trecentenario della Pacificazione; p. e. Juste, *La Pacif. de*

nè da un lato nè dall'altro gli animi. Nè miglior sorte ebbe il *Religions frid* o Pace di religione di Anversa del 12 luglio 1578, dovuta a Guglielmo il Taciturno, che si sforzava invano con pochi altri moderati e tolleranti di porre un argine al continuo erompere degli odî di religione, ed a cui si conviene veramente per ciò questa lode: « Il a la notion et le goût de la tolérance religieuse au moment où personne ne la comprend, ni Luther, ni Charles-Quint, ni François I, ni Calvin » (1). La intonazione elevata di cotesto atto si può rilevare già da queste parole veramente inspirate:

« Et affin que, au regard de la diversité des religions, ne se povant maintenir, planter ny estre supprimez par force ny par armes, n'advienne plus quelque dissention ou question, est ordonné que, touchant lesdites religions, chacun demeurera francq et libre comme il en vouldra respondre devant Dieu, de manière que l'un ne pourra troubler l'aultre, ains que chacun soit ecclésiasticques ou temporel pourra tenir et possesser la sienne avecq paix et repos, et servir Dieu selon l'entendement qu'il luy a donné... » (2).

Gand, Bruxelles, 1876. Inoltre De Vigne, *De deelneming der Katholieken aan de Pacificatie van Gent* (in Nederlandsch Museum, I, 1). I rappresentanti cattolici, sebbene costituissero la maggioranza, pure dimostrarono tanta lunganimità di consentire a questa posizione privilegiata fatta ai calvinisti.

(1) Paillard, *Considérations sur les causes générales des troubles des Pays-Bas aux XVI siècle*, Brux., 1874, p. 114 sg.; Nippold, *Die Römisch-Katholische Kirche im Königreich der Niederlande. Ihre geschichtliche Entwickelung seit der Reformation und ihre gegenwärtige Zustand*, Leipzig-Utrecht, 1877, pag. 62.

(2) Cfr. Hubert, *De Charles-Quint à Joseph II. Etude sur la condition des protestants en Belgique* (*Edit de tolérance de 1781*), Brux., 1882, p. 45. 169.

Siccome per altro questa Pace di religione, accanto a molte savie e minute disposizioni tendenti ad assicurare la osservanza pratica della mutua tolleranza, disponeva pure, per ragione di giustizia distributiva, che ai cattolici fosse riconosciuta nelle provincie di Olanda e Zelanda quella stessa libertà di culto, che ai calvinisti era già stata attribuita dalla Pacificazione di Gand, così questi ultimi non tardarono a mostrare il loro malcontento e a richiamarsi alla detta Pacificazione che dicevano violata dal nuovo atto; mentre proteste non dissimili, ma per altri motivi però, sollevava il fanatismo cattolico (1).

Fu allora che sette provincie evangeliche strinsero l'Unione di Utrecht del 29 gennaio 1579, con cui si costituirono a repubblica protestante indipendente; ed i cattolici dal canto loro l'Unione di Arras dell'8 maggio successivo, con cui si alleavano al Farnese, governatore di Filippo II, e ricadevano quindi definitivamente sotto la dinastia degli Ausburgo.

Il Belgio, sia notato qui di passaggio, non conobbe più tolleranza di religione fino a Giuseppe II, cioè al 1781 (2); poichè tutto si ridusse per questo rispetto a stipulare, quando al fine Spagna ed Olanda si pacificarono stabilmente, che i protestanti olandesi potessero esercitare il loro culto allorchè fossero di passaggio nel Belgio (3), e ad ammettere che i soldati

(1) Da parte dei moderati si cercava di vincere queste obbiezioni con il seguente opuscolo: *Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand... par lequel est clairement monstré que le Religions-fridt ne répugne pas ny ne contrarie aucunement à la dicte Pacification*, 1579. L'opuscolo fu ristampato nel 1876, cfr. Huber, 49, n. 5.

(2) Hubert, Op. cit., 53 sgg.

(3) Art. 19 del Trattato di Münster, 30 gennaio 1648. Cfr. Hubert, 63 sg.

olandesi, di guarnigione nel Belgio in forza del cosidetto trattato della Barriera, godessero della medesima facoltà nei luoghi determinati dal suddetto trattato (1).

Nè consta che nel Belgio, come del resto in tutti gli altri paesi cattolici, verun dibattito siasi acceso intorno alla libertà religiosa.

Altrettanto invece non può dirsi dell'Olanda.

La condizione dei cattolici non fu per altro qui migliore di quella, che ai protestanti era fatta nel Belgio. Troppo straniero a quell'epoca era ancora il principio che uno Stato potesse esistere senza una propria Chiesa ufficiale, e d'altro canto in troppo grave sospetto erano tenuti i cattolici, come naturali alleati della Spagna e quindi nemici della patria; onde si comprende assai bene che ancora nell'anno 1672 gli Stati di Zelanda dichiarassero che la religione evangelica era il vero palladio dello Stato, e che il concedere la libertà di culto ai papisti valeva quanto scaldarsi il serpe in seno (2). L'articolo 13 dell'Unione di Utrecht, con cui si riconosceva alle sette provincie la facoltà di concedere a piacimento ai cattolici l'esercizio pubblico del loro culto, fu ben presto abolito; e fin dal febbraio 1579 cominciò una lunga serie di ordinanze contro i cattolici, e in particolar modo gli ecclesiastici cattolici ed i gesuiti, in cui risalta spiccatissimo il movente politico a cui si informano (3). Per altro la condizione dei cattolici si migliorò sensibilmente con la

---

(1) Art. 9 del Trattato di Anversa, 4 ottobre 1714. Cfr. HUBERT, 67 sg.

(2) NIPPOLD, Op. cit., p. 59.

(3) KNUTTEL, *De Toestand der Nederlandsche Katholieken ten Tijden der Republiek,* 's- Gravenhage, 1ª parte, 1892; 2ª, 1894; I, p. 14; ove (p. 1-177) è un minutissimo esame di tutte queste ordinanze o *plakkaten.*

pace di Westfalia, poichè già lo stesso art. 19 del trattato di Münster, sopracitato, concedeva ai sudditi cattolici del Belgio di poter esercitare liberamente il loro culto trovandosi nel territorio della Repubblica olandese, in ricambio della medesima facoltà riconosciuta ai sudditi di questa quanto al territorio belga (1).

II. — Il concetto della libertà religiosa balzò fuori dai contrasti acerbissimi fra le varie confessioni protestanti. I quali, sorti fin dagli inizi della riforma per la gara di predominanza fra le due maggiori confessioni evangeliche, la luterana e la calvinistica, si accrebbero con l'estendersi delle sette dissidenti degli Anabattisti e dei Mennoniti (2). Nè valsero in seguito ad acquetarli gli sforzi del tollerante Guglielmo di Orange (3), o la decisiva predominanza che come religione ufficiale il Calvinismo riuscì ad ottenere a scapito specialmente dei Luterani (1568-80) (4).

Una fiera opposizione contro l'ortodossismo dei Calvinisti, rigido ed intollerante, si levò non solo da parte delle residue frazioni dissidenti, ma da parte dell'elemento liberale (*Libertijn*) della stessa Chiesa ufficiale, in cui si agitava ancora vivacissimo lo spirito e l'indirizzo di Erasmo, e in cui l'esempio e le dottrine dei liberali antitrinitarî e sociniani esercitavano non solamente molto fascino, ma una diretta influenza. Difatti le dottrine calvinistiche, contro cui questa nuova opposizione si appunta, sono quelle medesime

---

(1) Cfr. sulla condizione dei cattolici e specie del clero cattolico nella seconda metà del sec. XVII, Knuttel, Op. cit., I, p. 223 sgg. 246 sgg.

(2) Reitsma, Op. cit., p. 73 sgg.; Chambers, Op. cit., 92.

(3) Reitsma, p. 102.

(4) Ibid., p. 111.

che già erano state strenuamente combattute dai Sociniani, cioè la predestinazione, il peccato originale, la grazia, la persecuzione degli eretici, ecc.

Già nel 1554 l'olandese Anastasius Veluanus si era dichiarato reciso avversario della dottrina calvinistica della predestinazione e di altri principî della medesima Chiesa, fra cui quello della persecuzione degli eretici, poichè egli scriveva: *de rechte christenheit en vervolecht niemant* (la giusta cristianità non perseguita nessuno) (1). Ma un vero partito di spiriti moderati liberali si formò già negli ultimi anni del sec. XVI; e ne erano a capo Gaspare Coolhaes, anch'egli avversario della predestinazione calvinistica, sostenitore al paro dei Sociniani della fratellanza universale dei cristiani, e difensore dell'autorità dello Stato sopra la Chiesa, come già lo era stato Fausto Socino (2), e Teodoro Coornhert, validissimo oppugnatore della dottrina del peccato originale e della legittimità delle persecuzioni.

Avendo Giusto Lipsius sostenuto in una sua scrittura (1589), che contro gli eretici si avesse a procedere col fuoco e col ferro (*ure et seca*), il Coornhert lo confutò con due mirabili scritti, pubblicati poi dopo la sua morte (1590):

« *Epitome processus de occidendis Haereticis, et vi conscientiis inferenda* », e « *Defensio processus de non occidendis Haereticis* », Goudae, 1597: Hannover, 1593.

Egli diresse il suo scritto ai magistrati di Leida, che per altro non l'accettarono, ed esortarono anzi tutti a leggere la risposta che il Lipsius vi fece. Il Coornhert del resto si attirò anche l'animavversione

(1) VELUANUS, *Der leken wechwijser*, Strassburg, 1554.
(2) Ved. sopra p. 74 sg.

delle varie confessioni cristiane, di cui combatteva l'esclusivismo e ch'egli avrebbe voluto riunire in una specie di *interim* (1).

Uguali tendenze conciliative sono pure rappresentate nell'olandese Franciscus Iunius (2) e in altri.

Ma indarno; il conflitto fra la tendenza liberale, di cui il Coornhert era stato l'antesignano, e il gretto ortodossismo scoppiò irrimediabile, allorchè un'acerba contesa si accese fra i due professori dell'università di Leida, Arminius e Gomarus, intorno all'eterno punto controverso della predestinazione. I due partiti, che si chiamarono degli Arminiani e dei Gomaristi, mutarono poi nome allorchè alla morte di Arminio (1609) la fazione liberale, capitanata ora da Episcopius e Uytenbogaert, pubblicò il 14 gennaio 1610 la cosidetta Rimostranza, che in cinque articoli fissava il suo dissenso dai calvinisti; e allorchè questi in una conferenza dell'anno dipoi vi contrapposero una Controrimostranza; poichè Rimostranti e Controrimostranti si chiamarono in seguito le due parti (3).

Gli Stati cercarono di pacificare gli animi ed emanarono nel 1614, per consiglio di Ugo Grozio, il rappresentante più eminente della schiera esigua ma distintissima dei Rimostranti (4), un decreto di tolleranza.

---

(1) LORENTZEN, *D. V. Coornhert, der Vorläufer der Remonstranten*, Iena, 1886; MOORREES, *D. V. Coornhert, de Libertijn*, Schoonhoven, 1887.

(2) IUNIUS, *Eirenicum de pace ecclesiæ catholicæ inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiose procuranda*, Heidelb., 1592. L'opera è pure nota come: *Le paysible Chrestien*; cfr. REITSMA, p. 160.

(3) REITSMA, 165 sgg.; CHAMBERS, p. 94 sgg.

(4) REITSMA, 189.

Ma sfortunatamente sulle fazioni religiose si erano venute innestando delle fazioni politiche, e Maurizio d'Orange, prima alieno dalle lotte di religione e anzi personalmente legato coi più insigni fra i Rimostranti, passò col peso di tutta la sua autorità dalla parte dei Controrimostranti. I quali deferirono la decisione ad un Sinodo, a cui quasi tutte le chiese calvinistiche straniere mandarono rappresentanti, e che tenne in Dortrecht ben 154 sedute (13 novembre 1618; 9 maggio 1619). Che le sue decisioni siano state per la condanna e dispersione degli Arminiani non deve fare meraviglia, quando semplicemente si consideri, che ne tenne la presidenza il predicatore Bogermann, zelante calvinista ed entusiastico traduttore del libro del Beza sull'obbligo dei magistrati di punire gli eretici (1).

Degli Arminiani, il famoso Oldenbarneveld fu messo a morte, Ugo Grozio sfuggì per l'astuzia della moglie ad una prigionia perpetua, Episcopius e Uytenbogaert ripararono nel Brabantino, ed altri in Francia ed in Germania.

Ma ben tosto, con la morte di Maurizio d'Orange, essi furono riammessi, specialmente in Amsterdam, con diritto di esercitare pubblicamente il culto (1630) e di aprire un seminario (1634).

Frattanto in Olanda, se bene le dissenzioni teologiche durassero vivacissime non solamente fra i rappresentanti della teologia latitudinaria o liberale e gli ortodossi, ma fra questi, capitanati da Gisbert Voet (onde la fazione dei Voeziani), e i sostenitori della così detta teologia federale, capitanati dal Coceio (onde la fazione dei Coceiani), pur tuttavia in pratica nella seconda metà del secolo XVII una tolle-

---

(1) Reitsma, p. 201 sgg.

ranza vi si venne attuando che pose quel paese anche per questo rispetto in una decisiva condizione di superiorità su tutti gli altri d'Europa, quando appunto per arti, per ricchezza, per potenza esso toccava il culmine del suo cammino ascensionale (1).

Fra i Sociniani, seguaci della scuola di Racovia, che trovarono rifugio in Olanda, sebbene non vi fossero ufficialmente riconosciuti (2), e gli Arminiani si strinsero i migliori rapporti ed avvenne il più profittevole scambio di idee. Anche quanto alla negazione della trinità, il punto circa il quale gli Arminiani si difesero sempre dall'essere confusi con i Sociniani, essi non poterono non essere col tempo indotti almeno ad una sensibile attenuazione del dogma cattolico (3).

Piena concordia vi era però quanto allo spirito di tolleranza. Episcopius restringe il più che può il corpo della dottrina della Chiesa, sulle traccie e coi medesimi intenti di Acconcio, del cui trattato egli fa i più alti elogi, confessando che i Rimostranti camminavano sulle sue traccie, siccome potevasi vedere da un paragone fra gli scritti di quelli e di questi (4).

---

(1) Cfr. sul concetto della tolleranza religiosa, come uno dei fattori della prosperità dell'Olanda in quest'epoca, Duglas Campbell, *The Puritan in Holland, England, and America. An introduction to American History*, London (New-York), 1892, vol. II, p. 325 sgg.; e Chambers, p. 96.

(2) Sulla condizione dei Sociniani in Olanda, vedi una minuta rassegna di tutte le successive ordinanze, dalla fine del sec. xvi ai suoi tempi, in Bayle, *Dictionnaire*, s. v. *F. Socinus*, note K e L.

(3) Möller-Kawerau, Op. cit., III, 382. Così il Limborch sosteneva intorno alla trinità il così detto principio del *Subordinazionismo*.

(4) Episcopius, *Opera*, Amstel., ed. 1665, I, p. 301.

Egli si leva poi con indignazione contro l'inflizione della pena capitale per eresia, e afferma che il mondo cristiano tutto aveva orrore del fatale precedente che Calvino aveva stabilito facendo ardere Serveto (1). Uytenbogaert, per quanto fosse stato a Ginevra discepolo di Beza, non aveva già come studente fatto a costui nessun mistero del suo profondo dissenso su questo argomento (2). Grozio, nemico della applicazione delle pene capitali contro gli eretici (3), proclamava altamente la sua buona intesa con i Sociniani (4), coi quali, e specialmente col Crell, era in intimo rapporto epistolare (5).

Nè meno calorosi propugnatori della tolleranza religiosa furono i Rimostranti Limborch e Le Clerc, che la fece argomento di numerosi scritti della *Bibliothéque universelle* (6).

Ma non deve lasciarsi inosservato un altro particolare della maggiore rilevanza. Come già Fausto Socino, come il loro antecessore Coolhaes, i Rimostranti proclamavano ad un tempo il principio della libertà religiosa e quello del diritto e della superiorità dello Stato sulla Chiesa; laddove i Controrimostranti pretendevano bensì che lo Stato punisse i dissidenti, ma poi sostenevano che Stato e Chiesa fossero uguali e collaterali, o, come molto più tardi si disse, coordinati. Uytenbogaert scrisse contro di ciò un trattato,

---

(1) *Apologia pro Confess. Remostr.*, c. 24, p. 241; cfr. Hallam, III, p. 75 sg.

(2) *Epistolæ*, p. 797: « *Neque me pudet consentire Socino, si quando is in verum veteremque sententiam incidit* ».

(3) Möller-Kawerau, Op. cit., III, 380, n. 1.

(4) Hallam, III, 73, 75.

(5) Ibid., p. 68.

(6) Ibid., IV, 116.

ma reciso su questo punto fu sempre specialmente Ugo Grozio.

In queste condizioni di ambiente un genio solitario, Benedetto Spinoza, pubblicava il suo celebre:

« *Tractatus theologico-politicus*, *continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi; sed eamdem nisi cum pace reipubblicae ipsaque pietate tolli non posse*, Hamb., apud H. Künrath, 1670 (1).

Tutta quest'opera è un inno alla libertà. Ma in modo speciale il Cap. XX stabilisce, che in uno Stato libero ciascuno deve aver diritto di pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa, anche in materia di religione, dimostrando l'utilità che lo Stato ricava in ciò permettere, e la nessuna diminuzione che ne può ragionevolmente derivare alla sua facoltà di tutelare l'ordine pubblico (2).

Lo Spinoza cita a sostegno della sua opinione l'esempio di Amsterdam, fiorente fra tutte le città del mondo e a capo di tutte per la tolleranza. Di fatti essa si preparava appunto a diventare il rifugio di tutti i profughi mondiali delle lotte di religione, dai quali il più esplicito e più solenne richiamo al principio della tolleranza in seguito si levò (3).

---

(1) Invece la stampa era stata fatta in Amsterdam da Cristoph. Conrad; proibita, quest'opera dovette poi circolare con fittizie intitolazioni.

(2) Luzzatti, *Spinoza e i Precursori della Libertà di coscienza*, in N. Antologia, vol. XXXV, 1877, p. 592-604.

(3) La questione della libertà di coscienza è trattata in questo tempo nell'opera: Gerh. Van der Muelen, *De iure summo potestatis circa conscientiam civium*, Ultraj. I, 1686; della quale per altro non sono in grado di dare nessuna notizia.

§ 8°

I Rifugiati inglesi. Locke.

I. — I rapporti di carattere religioso dell'Olanda con l'Inghilterra furono durante i secoli XVI e XVII più frequenti, più stretti e insieme più fecondi che non forse con qualunque altro paese d'Europa; specialmente perchè nelle Provincie unite trasmigrarono a masse gli Inglesi fuggenti innanzi alle persecuzioni o del Cattolicismo romano o dell'Episcopalismo anglicano o del Presbiterianismo scozzese, tutti e tre ugualmente intolleranti.

E se non si può disconoscere che da questi profughi inglesi, specialmente durante la dominazione di Maria Tudors (1553-1588), sia venuto agli Olandesi un forte incitamento ed appoggio morale nella loro epica lotta per la libertà religiosa (1), d'altra parte però molti dei posteriori più vitali movimenti religiosi d'Inghilterra presero i loro principii dall'ambiente olandese per opera di quei profughi. E sopratutto per questo tramite il primo concetto della tolleranza passò in Inghilterra.

Certamente esagera lo studioso più recente e più profondo di questi argomenti, allorquando, trascinato dall'idea fondamentale della sua opera, che è di dimostrare quanto l'influenza olandese sia stata più larga e più efficace che non la inglese sulle istituzioni primitive degli Stati Uniti d' America (2), fa degli

(1) Cfr. MÖLLER-KAWERAU, Op. cit., III, p. 180.
(2) DOUGLAS-CAMPBELL, Op. cit., I, p. XXIV sgg.

Olandesi i veri depositarî della libertà romana e insieme della germanica e li afferma maestri di libertà all'Inghilterra (1), e istruttori di quegli Inglesi, che accorrevano in buon numero alle loro università più segnalate per spirito di tolleranza (2). Ma molti fatti, ammessi prima comunemente, e che egli in modo particolare lumeggiò, rimangono tuttavia indiscutibili.

E sono: tanto la natura intollerante e sospettosa, che non le sole confessioni già ricordate ebbero in Inghilterra, ma negli inizî anche le dissidenti, come quella dei Puritani medesimi in contrapposto ai Puritani olandesi (3); quanto inoltre la derivazione dello stesso partito degli Indipendenti o dei Separatisti dall'Olanda, o per meglio dire la sua formazione in Olanda (4).

Accade in questo punto un fatto della maggiore rilevanza per il nostro assunto; come quello che segna l'erompere, al sommo della più vivace corrente religiosa del tempo, di una tendenza che s'era mantenuta fin qui nel profondo e quasi latente. Noi per altro ne segnammo di già l'origine, allorchè dicemmo dello scontrarsi degli elementi specifici della confessione anabattistica e della antitrinitaria. Se, diffatti, all'imperioso ingegno di Fausto Socino venne fatto di conciliare entro la confessione, che da lui poi prese nome, la tendenza sua al rispettoso riconoscimento dell'autorità pubblica, con quella opposta degli Anabat-

---

(1) Douglas-Campbell, Op. cit, I, 78.

(2) Ib., I, XXVIII sg., 223 sg., 481 sgg. ecc.

(3) Ib., I, 131 sgg.

(4) Ib., II, 178 sgg., 198 sgg. Cfr. pure Möller-Kawerau, Op. cit., III, 324 sgg. e in genere Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands*, Leipzig, 1868; e le opere del Masson, del Dexter, citate sotto ai §§ 11 e 13.

tisti, che invece la rinnegavano e volevano tagliar netto in ogni rapporto fra essa e la Chiesa; se dal contatto coi Sociniani gli Anabattisti appresero le dottrine della tolleranza, tuttavia i loro gruppi principali non avevano punto smessa la ostilità contro ogni immistione del potere pubblico in materia religiosa (1).

Ond'è che una inaspettata, ma fatale esplicazione essa ebbe allorquando alcuni Anabattisti olandesi, rifugiatisi per la crudeltà del duca d'Alba nel Norfolk, vi propagarono queste loro teorie. Un ecclesiastico, Roberto Browne, le fece sue, e cominciò con molto successo a predicare: la Chiesa non dover dipendere che da Cristo, ogni dominazione dello Stato sulla Chiesa essere dominazione dell'Anticristo. Imprigionato e quindi evaso, passò in Olanda e vi fondò nel 1581 in Middelburg e in Seeland delle comunità di accoliti, che da lui presero dapprima il nome di Brownisti. Il cui numero cresceva contemporaneamente anche in Inghilterra; d'onde per altro furono costretti ancora ad emigrare in Olanda. Ivi pubblicarono la loro prima confessione (Amsterdam e Leida), ed ivi parimente, per opera di Giovanni Robinson, di Francesco Johson e dell'Ainsworth, il Brownismo si trasformò in Congregazionalismo. Solamente nel corso del secolo XVII i loro avversari li chiamarono poi Indipendenti.

I principî fondamentali della nuova confessione, erano questi: autonomia di ogni singola comunità da qualunque supremazia ecclesiastica, e assoluta indipendenza delle comunità dallo Stato.

« Il principe, dice uno di loro, non ha nessun potere di restringere pur di un iota la libertà della Chiesa o di impedire una qualunque persona dal fare tutto

---

(1) Cfr. sopra, p. 74 sg., 97 sg.

il volere di Dio secondo i suoi precetti » (1). Qui, per altro, il principio della piena libertà religiosa non appare ancora come necessaria conseguenza di quello della separazione; forse perchè principio di semplice adozione e non di fondamentale significanza per gli Anabattisti medesimi. E di fatti esso è proscritto non solamente dalla configurazione, che di una autorità bene accetta a Dio ci lasciò uno dei capi dell'Independentismo (2); ma proscritta rimase pur anche da quelle colonie della nuova Inghilterra, che gli Indipendenti, rifugiati in Olanda, andarono a fondare dopo il 1620 per spirito di proselitismo e per conservare meglio la loro nazionalità inglese (3). Ed invero, a malgrado che sugli inizî le idee di tolleranza apprese in Olanda sembrassero dover tradursi in pratica attuazione presso quei coloni (4), essi però non tardarono a darsi una costituzione quasi teocratica e ad attribuire, nè più nè meno che i Presbiteriani, alla pubblica autorità l'obbligo di punire severamente la bestemmia, l'eresia, la diffusione delle opinioni pericolose; non risparmiando neppure la prigionia e la schiavitù perpetua agli stessi Anabattisti (5).

Non fu se non in seguito, quando cioè sempre in Olanda, dalle tendenze anabattistiche ed indipendenti

(1) Cfr. WADDINGTON, *History of Congregationalims*, II, 32. Al Brown e ai suoi seguaci danno quindi gli scrittori il merito di aver per i primi propugnato in lingua inglese il principio della separazione: cfr. DOUGLAS-CAMPBELL, II, 179.

(2) AINSWORTH, *The communion of Saincts* (prima del 1615), ed. Amsterd., 1640, p. 223 sg.

(3) LAUER, *Church and State in New England*, Baltimore, 1893, p. 19 sgg. (in Johns Hopkins University Studies, Serie X).

(4) Ib., p. 24 sg.

(5) MÖLLER-KAWERAU, Op. cit., III, 327.

emerse la nuova setta dei Battisti, che la correlazione dei due concetti: separazione e libertà, si concepì a fondo ed incondizionatamente si propugnò. E ciò in modo particolare per opera dei cosidetti Battisti arminiani.

La loro confessione di fede, la quale su questo punto così suona: « Il magistrato non deve immischiarsi in materia di religione e di coscienza, nè può costringere alcuno a questa o a quella forma di religione », sebbene discenda direttamente da quella soprariferita degli Indipendenti, presenta però in confronto di essa questo decisivo progresso, che la incompetenza del magistrato riguarda non tanto la Chiesa e la sua libertà, quanto invece le coscienze individuali (1).

Ed è tutto compreso delle idee svoltesi con tale nuovo indirizzo che dall'Olanda Roger Williams salpò nel 1631 per l'America, ove prese a predicare la assoluta libertà di religione anche pei Giudei e gli eretici e la completa separazione della Chiesa dallo Stato, dapprima fra gli stessi Indipendenti, e poi fra i Battisti e i Quaccheri, ai quali egli aveva preparato laggiù nuove sedi.

Ma l'influenza liberale olandese su l'Inghilterra si fece sentire ancora in altre direzioni; e più precisamente per opera di quella confessione arminiana, che aveva sulle traccie dei Sociniani, adottato bensì il principio della libertà religiosa, ma al tempo stesso respinto quello della incompetenza dello Stato. Figlia-

(1) DOUGLAS-CAMPBELL, Op. cit., II, 198 sgg. Cfr. pure JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, Leipzig, 1895, p. 32 sgg. Questo graduale trapasso dell'Indipendentismo dai suoi principii originarii alla piena libertà di coscienza è magistralmente studiato in WEINGARTEN, Op. cit., p. 110 sgg.

zione di antiche tendenze locali, ma in seguito vivamente improntato dell'Arminianismo olandese fu di fatti quell'indirizzo, a cui dopo il 1660 si diede il nome di Latitudinarismo, e che ebbe tra suoi rappresentanti più insigni in Inghilterra quel Giovanni Hales, ministro plenipotenziario del re a Dordrecht e quivi guadagnato all' Arminianesimo, uno dei più strenui campioni della tolleranza in Inghilterra.

Ma ben altri fatti attestano ancora dell'influenza arminiana, e insieme della sociniana, sul movimento liberale inglese; e lo vedremo ampiamente nel capitolo che segue.

Qui ci limitiamo ad accennare ancora a questo, che l'Inghilterra deve ad un principio olandese, a Guglielmo III d'Orange, il primo stabile editto di tolleranza dei Dissidenti, cioè l'atto del 1689.

II. — Ma il punto più luminoso di questi rapporti fra le due nazioni è segnato dall'opera, che Giovanni Locke compiè negli anni di esiglio in Olanda.

Al dire del suo più fedele e immediato biografo, che fu il contemporaneo Le Clerc, svizzero ma appartenente alla Chiesa dei Rimostranti olandesi (1), egli dovette sottrarsi ai pericoli della reazione papistica inglese sotto Giacomo II col fuggire in Olanda. Ove entrò in intimi rapporti con parecchi fra i più insigni Rimostranti, e particolarmente con il loro professore di teologia Limborch (2); anzi dei principî propugnati dai Rimo-

(1) Le Clerc, *Eloge historique de feu Mr. Locke*, in testa all'ediz. delle sue opere, Tom. I., ove sta appunto la 1ª Lettera sulla Tolleranza, Amsterdam, 1732. Questo elogio rimase poi il fondamento di tutte le posteriori biografie. Sul Le Clerc vedi sopra § 7, p. 108.

(2) Cfr. sopra p. 108.

stranti egli si istruì in quel tempo con la lettura di alcuni trattati di Episcopius. E così ebbe modo di constatare con sua sorpresa che essi collimavano molto più di quanto ei non avesse sospettato mai con le sue idee, e quindi di giovarsene largamente in seguito (1).

Ed in verità di questa influenza della dottrina arminiana, anzi più direttamente ancora della stessa dottrina dei Sociniani e degli Unitarii, è rimasta una traccia profonda in tutta la posteriore opera religiosa del grande filosofo inglese; poichè la tesi fondamentale del suo celebre libro sulla Ragionevolezza del Cristianesimo non è evidentemente, siccome da molte parti già fu osservato, se non un ulteriore svolgimento del principio, che servì di base al movimento sociniano: nulla esserci nella rivelazione di contrario alla ragione umana.

Dopo ciò non è certamente avventato il dire, che le idee unitarie-arminiane non debbono essere state senza una qualche efficacia anche su quanto egli scrisse in favore della tolleranza religiosa, se bene non si può dimostrare qui, come per altre teorie, una derivazione diretta.

La sua famosa prima Lettera sulla Tolleranza, che egli scrisse sul finire del 1685, mentre, per sottrarsi alla minacciata consegna al governo inglese, che lo aveva richiesto con altri fuorusciti a quello d'Olanda, viveva nascosto in Amsterdam accuratamente guardato dai suoi amici Rimostranti, è dedicata appunto al Limborch.

Essa non fu per altro pubblicata se non nella primavera del 1689, e ancora senza una esplicita designazione del nome dell'autore e di quello del dedicatario:

---

(1) Le Clerc, Loc. cit., p. LIII.

« *Epistola de Tolerantia, ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A. (cioè: theologiae apud Remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem), *scripta a* P. A. P. O. I. L. A. (cioè: pacis amico, persecutionis osore, Ioanne Lockio Anglo), Gouda, 1689 » (1).

L'epistola merita veramente l'elogio, che ne fece il Vinet (2): « Je doute qu'on puisse rien lire de plus satisfaisant sur la matière ». Essa si leva, con un volo poderoso, su tutta quanta la letteratura anteriore e precorre in molti punti quanto di più famoso gli stessi secoli seguenti diedero. Non più la sola ingiustizia di uccidere o punire gli eretici, non più il semplice richiamo di una setta perseguitata alla tolleranza, ma la libertà religiosa in tutta la sua moderna estensione e in tutte le sue interne gradazioni vi è oggetto di speculazione e di dibattito.

Dopo aver osservato quanto le persecuzioni siano contrarie allo spirito di carità, a cui si informa tutta la primitiva dottrina cristiana, il Locke si propone di far scaturire il principio della tolleranza dall'esame della stessa natura fondamentale così dello Stato come della Chiesa. Quello è per lui una società d'uomini diretta unicamente a procurare loro la conservazione e il progresso degli interessi civili. Nessuna delegazione nè divina nè popolare ebbe il magistrato di imperare sulle anime; inefficaci sarebbero d'altronde i mezzi coercitivi esteriori di cui esso dispone a procacciare quell'intimo convincimento, che è l'essenza di ogni religione; nè è suo ufficio di mettersi a dispu-

(1) Essa fu subito tradotta in inglese e ristampata già due volte nel 1690 a Londra.

(2) Vinet, *De la lib. des cultes*, Paris, 1826, p. 298.

tare coi suoi soggetti per persuaderli; mentre d'altra parte, dato pure che esso riuscisse a piegare le menti ad una determinata fede, non si potrebbe mai dire che esso abbia con ciò provveduto alla salute delle anime, la quale deve dipendere dalla libera determinazione individuale verso una credenza più tosto che verso un'altra. Quanto alla Chiesa, essa è per il Locke una società d'uomini, che si associano volontariamente per servire Dio in pubblico. Di qui consegue che in essa non possano essere altre leggi ed altre autorità se non quelle consentite dai fedeli. Le une e le altre non avranno quindi che una portata tutta morale. Libero quindi ad una Chiesa di respingere dal suo seno o scomunicare un suo membro, ma non già accompagnando l'atto con offese o danni materiali; poichè nè gli individui nè le associazioni hanno alcun diritto di ledere in qualsiasi modo esternamente altri individui o altre associazioni per motivi religiosi (1). Poco importa che il magistrato sia dalla parte di una delle Chiese o di nessuna, poichè non è giusto che si proceda diversamente in Europa che non, per esempio, a Costantinopoli, ove il Turco riderebbe assai della pretesa che i Calvinisti vi accampassero di opprimere o cacciare gli Arminiani. Il potere civile deve essere dappertutto lo stesso, in qualunque mano si trovi, sia cioè di un principe cristiano, come di un infedele.

Coloro poi che hanno qualche ufficio nella Chiesa debbono non soltanto astenersi da ogni violenza, ma procurare che i migliori rapporti corrano fra le varie

---

(1) Queste teorie del Locke presentano una analogia così singolare con quelle sopra discorse di Marsilio da Padova (cfr. sopra § 3 p. 48 sg.), che quasi si possono considerare come un loro ulteriore svolgimento.

confessioni; lecito ad essi di esercitare tutta la forza del ragionamento nella confutazione di quello, che credono l'errore, ma non di invocare a sostegno dei loro argomenti la spada del magistrato. Il magistrato poi è vincolato agli stessi obblighi di tolleranza che i particolari, i ministri del culto, o le Chiese. Non già che egli con ciò si possa incolpare di negligenza verso la religione; ma al modo stesso che, per quanto egli possa avere a cuore la salute dei sudditi e il loro benessere economico, ciò non l'autorizza però ad imporre ad essi di prendere questa o quell'altra medicina o a intraprendere questa o quell'industria, e deve invece lasciare che essi sciupino la loro salute e disperdano il fatto loro, così non può costringerli quanto all'anima a prendere i rimedi fucinati o nel Vaticano o a Ginevra; poichè il magistrato non è giudice infallibile in materia di medicine morali più di quanto lo sia in materia di fisiche. Nè si può dire che la Chiesa possa essergli quanto alle prime una sicura consigliera; poichè accade molto più spesso che la Chiesa si accomodi alla Corte, che non la Corte alla Chiesa, siccome molti esempi e specialmente i bruschi voltafaccia del clero ufficiale inglese sotto Enrico VIII, Edoardo VI, Maria ed Elisabetta, attestano.

Chiarita così la necessità di riconoscere a tutti la libertà di coscienza, il Locke si accinge a dimostrare la non minore giustizia di quella di culto.

A questo riguardo anzitutto il magistrato non ha diritto di imporre nessuna cerimonia di culto, poichè sarebbe ridicolo concedere ad alcuno di credere in Dio come meglio gli piace, e poi costringerlo ad offenderlo con atti, che egli ritenga per avventura lesivi della volontà divina; nè può trovarsi scusa nel dire che simili atti siano indifferenti, poichè nulla è tale in fatto

di religione. In secondo luogo il magistrato deve permettere tutte quelle cerimonie religiose, che non violino le leggi criminali o morali, e quindi anche l'idolatria; cosicchè non solamente Rimostranti e Controrimostranti, Luterani, Anabattisti e Sociniani dovranno essere tollerati, ma anche i Pagani, i Maomettani e gli Ebrei. Se si consente a entrare in rapporti commerciali coi Maomettani, se gli Ebrei possono soggiornare nelle città, perchè non si vorrà permettere ai primi di dire certe preghiere a determinate ore della giornata, e lasciare ai secondi di erigersi delle sinagoghe e di frequentarle?

Per altro la tolleranza del magistrato dovrà subire quattro limitazioni, e cioè di fronte: 1° ai dogmi sovversivi e contrari alla conservazione e al bene dello Stato e della società; 2° alle sètte di quegli intolleranti, che insegnano non doversi mantener la fede agli eretici, oppure doversi considerare come decaduto un sovrano scomunicato, ecc.; 3° a coloro, che passano sotto il dominio di un sovrano straniero, perchè è capo della loro religione, e combattono per esso contro il proprio re; 4° infine agli atei, perchè le promesse, i contratti, i giuramenti, e la buona fede, che sono i legami principali della società civile, non vincolano punto gli atei a tenere la loro parola, e perchè se si bandisce dal mondo la credenza in una divinità, non si può non introdurvi subito la generale confusione. D'altra parte coloro, che professano l'ateismo, non hanno verun diritto alla tolleranza, dato che il loro sistema tutte le religioni abbatte.

Quanto alle relazioni fra lo Stato e la Chiesa il Locke si dichiara per una recisa separazione; ma in questo senso, che lo Stato nulla possa in materia puramente spirituale, e la Chiesa nulla in materia temporale,

così che quanto si riferisce alla proprietà dei beni cadrà sotto la esclusiva giurisdizione civile (1). È quindi evidente come più che non delle dottrine separatistiche, quella del Locke fu una vera divinazione del moderno giurisdizionalismo, che è anch'esso, in materia puramente religiosa, separatistico.

E ciò del resto risulta da quelle sue quattro limitazioni riferite più sopra, le quali sono anch'esse una vera anticipazione sui tempi moderni. Di fatti la prima è pur sempre quella che ogni Stato più liberale ha dovuto sancire sino ad oggidì; e la seconda si impone ancora ai giorni nostri ovunque contro le mene sovversive di alcune corporazioni della Chiesa cattolica, e specialmente contro i Gesuiti e gli ordini affini, fu giocoforza prendere delle misure di particolare rigore. Quanto alla terza, che oggidì non ha più se non rari e parziali riscontri, essa si spiega con la storia dell'Inghilterra di quei tempi, specialmente in un perseguitato dai Papisti, quale era il Locke. L'ultima sola suonerà ostica o sofistica ad uno spregiudicato orecchio moderno; ma bisogna pur fare la parte dovuta ai tempi e considerare che presso molti scrittori, per quanto liberalissimi, e specialmente presso i popoli anglo-sassoni, che pure sono alla testa della civiltà, l'ateismo non riesce neppur oggidì a trovare grazia.

L'anno stesso della pubblicazione dell'Epistola, 1689, il Locke ritornava, al seguito del Principe d'Orange, in Inghilterra. Qui il suo scritto gli valse la fiera opposizione di un teologo di Oxford, di nome Jonas Proast, a cui egli rispose con due altre Epistole, in inglese, nel 1690 e nel 1692. La morte, sopravvenutagli nel 1704, lo trovò intento ad una quarta re-

(1) Cfr. p. 27 dell'ediz. 1732.

plica, che fu poi pubblicata fra le sue cose postume nel 1706 (1).

Ma più che non la considerazione, che questa sua ulteriore attività letteraria a favore della libertà religiosa si riattacca allo svolgimento della letteratura inglese, di cui ci occupiamo più sotto, ci induce a non dirne altro il fatto, che in esse, a giudizio anche di giudici competentissimi (2), nulla più aggiunse il Locke di essenziale alle saldissime argomentazioni della prima e più celebre epistola.

Non va poi dimenticato che il Locke, fedele nella pratica ai suoi principî dottrinali, poneva la piena libertà religiosa per tutti quanti i culti fra i diritti dei cittadini in quel suo progetto di costituzione, che egli ebbe incarico di compilare per la colonia americana delle Caroline (3).

§ 9.

I Rifugiati francesi. Bayle.

I. — Prima ancora che le famose *dragonnades* e quindi la revoca dell'Editto di Nantes (1685) (4) spazzassero via dal suolo di Francia gli Ugonotti e li ricacciassero nei confinanti territorii evangelici e specialmente in Olanda, cioè prima ancora ch'essi fossero posti per tal modo in contatto diretto con quelle fazioni liberali olandesi, che avevano per tutto il secolo XVII propugnato il principio della tolleranza, il rumore della

(1) Vedi le quattro lettere in *Works*, Vol. VI, ed. London, 1812.

(2) HALLAM, Op. cit., IV, 116.

(3) LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, I, Paris, 1855, p. 396-399.

(4) Vedi sotto, Cap. IV.

grande battaglia combattutasi nelle Fiandre intorno a quel principio erasi fatto sentire di già nelle scuole di Francia, e non v'era rimasto senza una qualche eco.

Però che anche in Francia il concetto della libertà religiosa non fu prodotto indigeno, ma di importazione. Ivi anzi l'intolleranza non solamente fece le sue prove più clamorose, poichè nulla nella storia può forse uguagliare in questo ordine di fatti l'eccidio della Notte di S. Bartolomeo; ma vi diede ancora la estrema misura del suo sinistro potere, in quanto neppure quegli eccessi valsero a risvegliare nelle stesse vittime il pensiero della tolleranza: così profondamente era in esse radicato l'ortodossismo calvinistico esclusivista ed intransigente! Ora noi possiamo comprendere che, ad onta dei loro principii fondamentali, i Protestanti, Luterani o Calvinisti che fossero, usassero, ove riuscirono ad imporsi, della somma dei poteri ad opprimere ogni velleità di dissidenza, così negli individui, come nelle associazioni; ma non è davvero stupefacente il vedere, come anche là, dove essi non costituirono se non una minoranza male visa e mal secura, pur tuttavia si accanissero, quando già la estrema rovina era su di essi imminente, in dolorose lotte intestine per la determinazione di un qualche insignificante punto di dogma (1), e inveissero gli uni contro gli altri col più virulento frasario, che il diritto canonico abbia in argomento di eresia? (2).

(1) Puaux (Frank), *Les Précurseurs français de la Tolérance au XVII siècle*, Paris, 1881, p. 94. È questo un diligentissimo lavoro, in cui però si desidererebbe a volte un po' più d'ordine. Ce ne siamo giovati largamente.

(2) Hoffmann (Fridolin), *Aus der Wiegenzeit des Toleranzgedankes in Frankreich;* in Deutsch-evangelische Blätter, agosto, settembre, ottobre 1882.

Si dirà: forse che allora cotesti Ugonotti perseguitati non seppero neppure oppugnare quelle massime di intolleranza cattolica, in nome delle quali venivano malmenati e cacciati? Certo che le oppugnarono, e ad alta voce reclamarono la tolleranza. Ma solamente per sè, per quella che la loro confessione e i loro sinodi dichiaravano la vera fede, non già per tutti. E così ricadevano una volta di più nel cieco circolo vizioso, da cui vedemmo che i primi riformatori non seppero uscire. Anche qui pertanto, allorchè una esigua minoranza più illuminata e più spassionata cominciò a caldeggiare il concetto di una tolleranza universale, la prima e la più fiera opposizione in cui si urtò fu quella dei correligionari, cioè della maggioranza calvinistica ortodossa.

Quando e per che via e dove precisamente nella Chiesa riformata di Francia siasi primieramente fatto sentire questo novello spirito di libertà, ci è detto dal Jurieu, il più schietto rappresentante della tendenza ortodossa: « le malheureux esprit nous était inconnu avant l'an 1669. Mais il y a environ vingt ans qu'un Pasteur demeurant à Saumur, homme d'ailleurs grave et sage, se laissa séduire par la lecture d'Episcopius, et s'oublia jusqu'à publier un livre sous le titre De la Réunion du Christianisme » (1).

Adunque poco più che tre lustri prima della cacciata degli Ugonotti la dottrina liberale degli Arminiani olandesi riuscì a penetrare in Francia. Ma non soltanto la dottrina arminiana, si bene anche quella più antica dei Sociniani; e lo vedremo tosto.

Il libro, a cui si accenna e che iniziò presso gli

(1) Jurieu, *Lettre pastorale aux fidelles de Paris, d'Orléans et de Blois*, etc., La Haye, 1690; Puaux, p. 75.

Ugonotti francesi un movimento dei più interessanti, che la nostra materia abbia visto mai, uscì anonimo, e si intitola precisamente:

La Réunion du Christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy. Saumur, René Peau, 1670.

Esso veniva in luce a Saumur, ove fino dal 1604 i protestanti avevano uno dei loro più attivi istituti di istruzione ecclesiastica; e appunto con l'assistenza di alcuni fra gli uomini più distinti di quella scuola lo aveva compiuto il pastore D'Huisseau. Il quale forse appunto per ciò non se ne volle mai riconoscere autore, sebbene d'altra parte non si sia mai neppure voluto piegare a riprovarlo; il che fece sì ch'ei fosse ugualmente condannato insieme al libro (1).

La scuola di Saumur era stata predisposta ad accogliere le idee novatrici dal favore, in cui v'era salita la filosofia cartesiana. Tant'è vero che l'autore del libro citato osserva: essere venuta di moda da qualche tempo una maniera più sicura di filosofare, la quale consiste nello staccarsi da ogni opinione preconcetta. Il punto di partenza filosofico è adunque il cartesiano. Ma l'autore stesso si domanda subito di poi: perchè non potremo noi applicare il medesimo metodo anche alla religione, e, svincolandoci da tutte le opinioni tradizionali, rifarci unicamente e sempre alla Sacra Scrittura? (2).

Ora questa maniera di indagine teologica è precisamente quella dei Sociniani e degli Arminiani. Senonchè la concordanza con queste due ultime confessioni è anche nella contenenza dell'opera.

(1) Puaux, p. 81, n° 2.
(2) *Réunion du Christianisme*, p. 117.

L'autore non ammette come punto fondamentale, se non quello che è riposto in modo chiaro e sicuro nella parola di Dio; e quanto alle dottrine, le quali pretendono di approfondire i misteri della Trinità, egli dice: « qu' il ne faut pas les faire aller de pair, avec les vérités qui nous sont clairement révélées dans la parole de Dieu ». Dunque se non addirittura il principio antitrinitario, almeno una grande attenuazione del dogma ortodosso, come presso i liberali d'Olanda (1).

Il restringersi, che logicamente ne sussegue, degli articoli di fede a pochi principii, non discutibili ed essenziali per la perfezione morale, restringimento su cui da Aconcio in poi (2) si assidevano, come sulla più sicura base, le massime della tolleranza, è in quest'opera espresso ingegnosamente in questo modo: Io suppongo, dice l'autore (3), che un cristiano, il quale non conosca se non i primi rudimenti della religione, sia da una tempesta gettato in un' isola sconosciuta, e prenda ad istruire nel cristianesimo i selvaggi, che l'abbiano accolto, insegnando loro, insieme ai principî fondamentali della teologia cristiana, quelli più sublimi della morale cristiana; forse che, si domanda l'autore, tali selvaggi non si avrebbero a ritenere come buoni cristiani, e anzi come cristiani fortunati, poichè non dovrebbero soffrire il sovraccarico di tutte quelle questioni oziose, di cui ci si intrattiene d'ordinario?

Il La Bastide, anch' egli pastore degli Ugonotti e dei più ortodossi, dopo aver detto che questo era il

---

(1) Cfr. sopra, p. 107.
(2) Cfr. sopra, p. 79. 90 sg.
(3) *Réunion*, p. 160 sg.

posto del libro « où il y avait le plus de venin », non si appose male osservando che « c' est le grand chemin du Socinianisme » (1).

Altri ancora, come Richard Simon (2), non mancò di rilevare la rispondenza del libro con i principî novatori degli Arminiani. Ma fra gli avversari in prima linea si pose il pastore Pierre Jurieu, il quale cominciò allora con un libro anonimo (3) quella sua campagna contro ogni idea di universale tolleranza, che doveva poi proseguire con tanto accanimento anche nell'esiglio.

Il povero D' Huisseu, che il più insigne storico riformato di quei rivolgimenti, Elie Benoit, osò di chiamare per questo un imbroglione, un testardo, un imprudente, fu deposto dal ministero; e il concistoro ed il magistrato di Saumur decretarono la soppressione dell'opera (4).

Ma queste misure eccessive non valsero punto a soffocare lo spirito nuovo.

Esso risorse col nome di *Pajonisme*, da Claude Pajon, un tempo anch'egli professore all'accademia di Saumur; il quale attaccò il principio della predestinazione calvinistica, cercando di conciliare la prescienza divina con la libertà umana, e traendo da questo suo nuovo indirizzo varie illazioni in favore della tolleranza, che

(1) *Remarques sur le livre de D' Huisseau*, s. l., 1670.

(2) *Lettres choisies de Monsieur Simon*, Amsterdam, 1730, III, 19.

(3) *Examen du livre « de la Réunion du christianisme », où l'on traite de la tolérance en matière de religion et de la nature et de l'étendue des points fondamenteaux*, etc...., s. l. (Orléans, Rousselet), 1671.

(4) Puaux, p. 81.

gli avversari non tralasciarono di tacciare anche qui di eresia arminiana.

Le accuse cominciarono ad ingrossarsi; e ai primi del 1676 alcuni passeggieri, che si recavano in battello a Charenton, osarono qualificare pubblicamente il Pajon e il suo fido discepolo Lenfant di Arminiani e perfino di Sociniani. I due accusati, impensieriti da tali voci ostili, che loro furono riferite, provocarono un giudizio dal sinodo di Parigi (1676), il quale per altro, pur facendo grazia alle persone, condannò severamente le dottrine, e prese quelle misure che si credettero adatte ad impedire che esse si propagassero e rinnovassero.

Ma fu un'illusione vana. La tendenza liberale acquistava sempre nuovi accoliti, quali il Le Cene e l'Allix, che tennero viva la controversia e la continuarono anche in Olanda, dopo che la revoca dell'Editto di Nantes ve li cacciò tutti quanti, ortodossi e liberali.

Ma prima ancora che ciò si effettuasse, una mente equanime e aliena da quelle contese, Henri Basnage de Beauval, il più giovane dei due fratelli di tal nome, pubblicava il suo trattato, dal titolo:

Tolérance des Religions, Rotterdam, Henri de Graeff, 1684.

Il quale, se non è, come crede il Puaux (1), il primo libro in cui il nome stesso di *Tolleranza* appaia, poichè vedremo ch'esso era in uso molto prima in Germania ed in Inghilterra (2); se ancora non ci presenta un vero sistema completo, armonico e concludente della tolleranza, somigliante a quelli che si incon-

(1) Op. cit., p. 50.
(2) Cfr. sotto, Cap. III, §§ 11-12.

trano in libri che apparvero poco di poi, tuttavia è una calorosa orazione a favore di essa, piena di giovanile freschezza e non priva di qualche concetto profondo. Il Basnage prende le mosse dalla non sufficiente evidenza della verità per dedurne che l'errore non può quindi esser combattuto e punito con tanta efferatezza. Quanta moderazione, esclama, non deve invece consigliare il vedere che dall'eresia altri possa trarre tanta sicurezza, da tentare il grande avvenimento dell'eternità senza paura e senza inquietudine! Come si spera di rendere amabile la verità, accompagnandola di tante violenze; non sono queste atte solamente a generare l'ipocrisia e l'empietà? L'eresia, d'altra parte, è proprio un male sì grande; non ha essa per contro servito in ogni tempo a ravvivare in tutti il sentimento religioso e lo studio delle cose sacre?

II. — Il clero cattolico francese, che era stato l'istigatore e in parte anche l'esecutore fanatico delle misure di coazione ordinate da Luigi XIV contro gli Ugonotti, aveva in ogni tempo alle recriminazioni loro principalmente opposto l'esempio e la autorità di Agostino (1). L'anno medesimo della revoca dell'Editto di Nantes uscì anzi anonimo un libro, tendente a dimostrare la perfetta conformità della condotta seguìta contro gli Ugonotti dalla Chiesa di Francia, con quella, che nella lotta contro i Donatisti era stata adottata dalla Chiesa africana, per iniziativa di Agostino, del quale si riproducevano appunto due delle epistole a sostegno dell'intolleranza (2).

(1) Vedi sopra, p. 27 sgg.

(2) *Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour*

Da parte degli Ugonotti esigliati si rispose sul medesimo tono con varî opuscoli e specialmente con uno, il quale metteva in mostra la corrispondenza fra il trattamento usato ai protestanti con la terribile persecuzione inflitta dall' imperatore Antioco agli ebrei (1).

Tutti questi scritti passarono però in seconda linea quando nel dibattito intervenne uno degli spiriti più colti e più mordaci del tempo, il filosofo Pierre Bayle, ugonotto egli pure ma già da qualche anno fuggito in Olanda.

Il quale non era alle sue prime prove nella lotta contro l'intolleranza; poichè fin dal 1682, a proposito della cometa apparsa due anni innanzi, aveva sostenuto essere preferibile il difetto d'ogni fede alla superstizione e l'opportunità che lo Stato tollerasse perfino gli atei.

Contro i persecutori francesi, che gli avevano ucciso un fratello, egli scrisse l'anno medesimo della revocazione dell' editto una invettiva, fremente per sdegno, dolore e disprezzo che si intola: *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le regne de Louis le Grand.*

---

ramener les Protestants avec celle de l'Eglise d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Eglise catholique, Paris, 1685. Autore ne fu lo stesso arcivescovo di Parigi, Monsignor De Harlai. Il carattere quasi ufficiale dell' opera emerge dalla lunga prefazione, ove è detto (p. VII), che il libro proveniva da coloro « qui avaient la principale part de la confiance du Roy, sur ce qui regardait les affaires de l'Eglise, et à la conduite du grand dessein qui s'exécutait si heureusement ».

(1) *Parallèle de la persécution d'Antiochus l'illustre contre les Juifs avec celle qu'on exerce à présent contre les Protestants*, Cologne, 1687.

Ma già nel primo semestre del 1686, se dobbiamo credere al suo più prossimo e autorevole biografo (1), cioè pochi mesi di poi che nella medesima terra di Olanda un altro grande rifugiato aveva composto la sua Epistola sulla tolleranza, il Bayle attese a confutare sistematicamente con tutto il sussidio della sua vasta dottrina e il pungente acume del suo spirito, la applicazione che il clero francese faceva, sulle traccie di Agostino, di quelle parole dal vangelo di S. Luca (XIV, 23) attribuite a Gesù: *Compelle intrare.*

L'opera non rimase giacente come quella del Locke, ma venne fuori nello stesso anno 1686, però con precauzioni anche maggiori. Di fatti la si dava come una traduzione dall'inglese, e si intitolava:

Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: CONTRAINS-LES D'ENTRER; *où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'apologie que S. Augustin a faite des persécutions.* Traduit de l'anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs, par M. I. F.; à Cantorbery, chez Thomas Litwel, 1686 (2).

Il libro conteneva un lungo « Discours préliminaire » e si divideva in due parti. La lettura dell'apologia, che l'arcivescovo di Parigi aveva scritto della dottrina di Agostino, determinò l'anno di poi il Bayle a pubblicare una terza parte del suo *Commentaire*; e la necessità di rispondere agli attacchi, mossi special-

(1) DE MAIZEAUX, *Vie de Bayle*; nella sua ediz. del *Dictionnaire* dello stesso Bayle, Amsterdam, 1734, Vol. I, p. XXII.

(2) Invece la stampa era stata fatta ad Amsterdam dal Wolfang.

mente dal Jurieu, siccome vedremo, alle parti già pubblicate, lo costrinsero a comporre nel 1688 un «Supplément» o una quarta parte del *Commentaire.*

Tutti questi scritti, a cominciare da quello del 1685, furono poi riuniti per la prima volta in due volumi con la designazione del nome del Bayle dopo la morte di lui (1706) sotto il titolo comprensivo ed appropriato:

Commentaire philosophique etc...; ou Traité de la Tolérance universelle, Rotterdam, 1713.

Ed era veramente un trattato amplissimo e per elevatezza e profondità di concezione proprio mirabile quello, che le varie parti così riunite formavano. Anche per rispetto ad esso il medesimo giudice competente, di cui già riferimmo il giudizio sul Locke, il Vinet (1), poteva, dal semplice riassunto che ne dà il De Maizeaux nella vita del Bayle, affermare che i punti principali della questione vi erano trattati « avec une grande supériorité ». Certo è che in esso attinsero di poi ampiamente e da esso sopratutto ricevettero l'impulso decisivo gli Enciclopedisti nella loro campagna per la tolleranza; cosicchè Romilli il figlio, l'autore del grande articolo dell' *Encyclopédie* sulla parola *Tolérance*, rimanda il lettore al *Commentaire* come ad un libro che ha esaurito la materia. Forse chi lo giudichi col semplice criterio del valore intrinseco potrà trovare un po' esagerate le parole del Puaux che lo dice « le plus beau titre de gloire du grand écrivain » (2); certamente però troppo severo mi sembra il giudizio dell' Hallam (3), che lo

(1) Op. cit. (sopra p. 117), p. 298.
(2) Op. cit., p. 56.
(3) Op. cit. (sopra p. 67), IV, p. 117.

ritiene inferiore agli altri scritti del Bayle e gli move varî appunti non pienamente fondati, come quello di non far risultare sufficientemente i vantaggi politici di una piena tolleranza.

Vero è per contro quanto l' Hallam medesimo osserva, cioè che la trattazione procede qui con un qualche po' di artificiosità formale, onde a volte riesce scemata l' efficacia degli argomenti. Difatti, lasciando stare le due parti meno importanti del *Commentaire*, cioè il Discorso preliminare ed il Supplemento, tutto una requisitoria il primo e prettamente polemico il secondo, e considerando invece le tre parti integranti della trattazione, si vede come il criterio di separazione fra di loro e di distribuzione interna della materia in ciascuna di esse sia questo: che la prima contiene nove confutazioni del senso letterale, che si pretendeva di attribuire a quelle famose parole; la seconda otto obbiezioni alle ragioni principali, che solevansi addurre in favore dell'intolleranza, e la terza una serie di ben quaranta risposte ad altrettanti passi di S. Agostino, ove è combattuto il principio della libertà religiosa. Ancora: nella prima parte ogni capitolo si apre con la posizione di un sillogismo, di cui il Bayle dimostra poi o una o entrambe le proposizioni maggiore e minore separatamente.

Con tutto ciò il contenuto è però degno della maggiore considerazione.

Anche il punto di partenza del Bayle è molto prossimo a quello dei Sociniani e degli Arminiani: il naturale raziocinio essere la regola matrice ed originaria di qualunque interpretazione della Sacra Srittura principalmente per quello che ha tratto alla morale. Su tale principio egli fonda la prima delle sue confutazioni; poichè è contro ragione il credere

che la coazione esterna abbia una reale efficacia sul sentimento religioso, che è cosa tutta quanta interiore.

A combattere l'errore, dice più sotto il Bayle col suo solito parlare immaginoso (1), si mandino non i soldati, gli uscieri, il boia, ma i teologi, i ministri ed i professori. « Combattre des erreurs à coups de bâton, n'est-ce pas la même absurdité que de se bâtre contre des bastions avec des harangues et des syllogismes? ».

La seconda confutazione consiste nel rilevare quanto la coazione violenta è contraria alla mitezza della dottrina di Cristo e al suo esempio; e la terza nel dimostrare che essa abbatte i confini fra la giustizia e l'ingiustizia, e confonde il vizio con la virtù, conducendo quindi la società alla sua morale rovina.

Se la Chiesa cristiana ammettesse il principio della coazione, si chiuderebbe da sè la via a far propaganda presso gli infedeli, ai quali si fornirebbe un plausibilissimo pretesto per respingere dal loro territorio ogni cristiano; poichè con tutta ragione, suppone il Bayle in un suo immaginario e satirico dialogo, l'imperatore della China risponderebbe ai missionarî cristiani, che gli avessero dimostrato l'intenzione di convertire con la forza i ricalcitranti: andatevene dai miei Stati, o voi, che non esitereste a sollevarmi contro i miei sudditi e a muovermi guerra, quando io non fossi persuaso delle vostre ragioni e volessi perseverare nella mia antica fede.

Contro il senso letterale di quelle parole attribuite a Cristo si oppone in quinto luogo che la coazione non si può esercitare, e non si esercitò di fatto contro gli Ugonotti, senza l'accompagnamento di molti altri

(1) Parte II, cap 5, ed 1713, vol I, p. 342.

crimini più gravi che non l'eresìa, quali violenze, ruberie, insolenze della soldatesca, ecc... ; nè è buona scusa il dire che il fine cancella quanto di male ci possa essere nei mezzi.

Con nessuna ragione inoltre potrebbero più i cristiani opporre ai maomettani di non essere riusciti a imporsi in tante regioni prima devote al cristianesimo se non con le più crudeli violenze.

La coazione è contraria all'insegnamento dei primi padri della Chiesa; e renderebbe poi affatto ridicole le lagnanze dei primi cristiani contro i loro persecutori, i quali (finge anche qui ironicamente il Bayle in un lungo dibattito fra i cristiani ed un ministro dell'imperatore) avrebbero avute tutte le ragioni di rispondere: a che vi lamentate di un trattamento che voi infliggereste a noi se foste i più forti?

Come ultima confutazione sta questo pensiero, che proclamata la santità della coazione, le varie confessioni cristiane sarebbero in continua guerra per opprimersi a vicenda ed il mondo non potrebbe più aver pace.

A giustificazione dell'intolleranza si suol dire, che non si usa coazione per premere la coscienza, ma solamente per costringere chi è in errore a considerare bene la verità. E il Bayle obbietta, che lo stato di coazione esclude la possibilità di un sereno esame, e che troppo facilmente si scambierebbe la costanza nelle opinioni ed il saldo convincimento per pura testarderia.

Si dice pure che le vie del Signore sono diverse da quelle degli uomini, i quali non possono quindi giudicarne. E il Bayle oppone che Gesù non può aver scelti dei mezzi contrarî al sentimento cristiano da lui stesso inspirato; che se Dio può servirsi ad esempio

per far ravvedere un giovane stordito di una ferita che lo deformerà, o di un furto che lo renderà povero, o di una calunnia che ne distruggerà la riputazione e lo costringerà a confinarsi in un ritiro a meditarvi le cose del cielo, ciò non impedirà che chi ferì, rubò, calunniò abbia compiuta un'azione delittuosa; che Gesù finalmente non può aver scelto per i suoi fini un espediente così ambiguo e mal sicuro come la coazione, la quale ha servito tanto ad Enrico VIII per fare l'Inghilterra tutta protestante, quanto a Maria la Sanguinaria per restituirla al cattolicismo. quanto ancora ad Elisabetta per staccarnela una seconda volta e definitivamente.

È una esagerazione maliziosa, si dice, l'intendere il comando di usare coazione nel senso che esso imponga di ardere, decapitare, impiccare, e non semplicemente di costringere con ammende, prigionia, e altre minori vessazioni. Il Bayle dimostra invece che, dato quel principio, la logica vuole che si venga alle più estreme conseguenze; poichè sta sempre ancora il dilemma posto da Tertulliano a Plinio il Giovane: o vi è colpa, e allora ogni maggiore rigore è giusto, o non vi è colpa, e allora anche il punire mitemente è ingiustissimo. Il non uccidere senz'altro gli eretici, e il condurli invece con lenti raggiri e con la seduzione è poi altrettanto peggiore della uccisione stessa, da quanto colui che violi una donna « lui fait moins de tort que s'il la tentoit, et la faisoit succomber, par ses flateries; car, par là, il la rendoit criminelle; et en usant de violence sur son corps, il lui laisse devant Dieu toute la pureté et l'innocence de son âme ».

Ma condannando la coazione si deve pure condannare tutto l'insegnamento dell'Antico Testamento, ove è consacrata la violenza usata da Mosè contro gli ido-

latri, da Elia contro i preti di Bahal. Sostiene per contrario il Bayle, che, data la costituzione politica particolare del regno d'Israele, l'idolatria fu punita da Mosè nella sua qualità di fellonia, di sedizione contro il governo, non come semplice peccato contro l'obbligazione morale e metafisica, spettante a tutti gli uomini di servire il vero Dio. Motivi della stessa natura spiegherebbero anche il procedere di Elia.

Ancora: condannando la coazione si deve pure condannare i più saggi imperatori antichi che l'usarono e i padri della Chiesa che ne li lodarono; anzi i protestanti dovranno condannare sè stessi, poichè non tollerano neppur essi le altre religioni e condannarono a morte degli eretici, p. es. Serveto. Il Bayle non esita punto a incolpare quegli imperatori di debolezza e quei padri di ingiusta intromissione nelle cose pubbliche, illustrando il suo pensiero con l'esempio di Teodosio il Grande che si lasciò persuadere da Ambrogio a non concedere agli israeliti di Callinico la giusta riparazione dovuta e già promessa per la loro sinagoga distrutta dai fanatici cristiani guidati dal vescovo locale. Quanto al supplizio di Serveto, egli conviene ch'esso « est regardé à présent comme une tache hideuse des prémiers temps de notre Réformation facheux et déplorables restes du Papisme ». E quanto all'intolleranza, considerata come principio, egli pone nettamente, come già il Locke, quella, che è rimasta la legge fondamentale dei popoli civili ancora oggidì, potersi essa scusare solamente in quanto costituisca un atto di necessità politica e di difesa sociale contro quelle dottrine, che portino alla sedizione, al furto, all'uccisione, allo spergiuro. Ma di questo principio egli poi non fa punto applicazione, siccome vedemmo nel Locke, agli atei, verso i quali già si disse ch'egli

non avrebbe nascosto in altro lavoro più antico un certo senso di lunganimità (1).

Per contro anch'egli il principio di esclusione estese ai Papisti, e ciò per ragioni che concordano sommariamente con quelle addotte dal Locke. Ben fanno i principi protestanti a non tollerare una setta, che subordina l'autorità e l'osservanza delle leggi del capo dello Stato all'autorità e alle leggi di un'autorità straniera, e che predica i principii della non-tolleranza, onde se fosse padrona della cosa pubblica non esiterebbe a opprimere tutti gli altri, compreso il sovrano, verso cui si crederebbe sciolta da ogni giuramento di fedeltà (1). Ad ogni modo però quanta differenza fra questa intolleranza dei protestanti verso i cattolici, e quella di questi ultimi verso i prote-

(1) In un luogo tuttavia (Parte II, cap. IX, p. 429 sg.), cioè nel combattere l'ultima delle obbiezioni degli avversari (cfr. sotto p. 141), il Bayle, pur sostenendo in genere che la coscienza errante ha gli stessi diritti che quella che è nella verità, ammette però, che tale principio non potrebbe essere invocato da un ateo per propagare le sue convinzioni, e ciò per la ragione, molto speciosa a dir vero, che egli non potrebbe a sua difesa addurre che ciò gli sia imposto da un ordinamento divino superiore, come potrebbe farsi da chiunque abbia invece una fede positiva. Ammette ancora il Bayle che tale propaganda potrebbe pure reprimersi dal magistrato, come ogni altra contraria ai principî fondamentali dello Stato « au nombre desquels *on a coutume* de mettre tous ceux qui otent la Providence, et toute la crainte de la justice de Dieu ». È notevole per altro il modo dubitativo con cui egli riferisce questo apprezzamento dell'ateismo; e il fatto che la sola propaganda di esso, e non già la cosa in sè, egli ritiene da reprimersi.

(1) Cfr. pure Pars IV: *Supplément*, cap. 31, ed. cit., vol. II, p. 432 sg.

stanti! Non coazioni a convertirsi e non eccidii, ma solo alcuni freni ed esclusioni dalla cosa pubblica, che si inspirano alla necessità di difesa; concessa quindi la facoltà di uscire dallo Stato con tutti i proprî beni o quella di restarvi esercitando se non il culto pubblico almeno il domestico, il quale solo al dire del Bayle è essenziale alla libertà di coscienza.

Non si può anche qui non osservare, che questa deroga ad un principio così largamente posto dal nostro autore deve spiegarsi appunto con quanto i Papisti gli avevan fatto soffrire e con quanto essi avevano operato nei Paesi Bassi; ma che d'altra parte la linea di condotta, ch'egli attribuisce agli Stati protestanti, era ancora ai tempi suoi piuttosto un *desideratum* anzi che una norma, ch'essi seguissero in realtà.

La tolleranza, dicono gli avversari suoi, non può non generare col moltiplicarsi delle sette la rovina del cristianesimo e una enorme confusione nello Stato. Risponde il Bayle, rinnovando il pensiero sincretistico degli ultimi Pagani: la moltiplicità delle sette produrrebbe invece una nobile emulazione nel bene, e « la Tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or, et à faire un concert et une harmonie de plusieurs voix et instruments de différens tons et notes, aussi agréables pour le moins que l'uniformité d'une seule voix » (1). E più sotto: « Toutes les religions du monde, bizarres et diversifiées comme elles sont, ne conviennent pas mal à la grandeur infinie de l'Être souverainement parfait, qui a voulu qu'en matière de diversité toute la nature le prêchât par le caractère de l'infini » (2). Se la moltiplicità è

(1) Pars II, cap. 6, vol. I, p. 358.
(2) Ib., p. 371. Il Bayle, a vero dire, espone questo concetto

un danno, ciò si deve unicamente all'intolleranza; essa ad ogni modo è un male molto minore che non gli eccidii degli eretici; e del resto non esiste nella stessa Chiesa romana una infinita *bigarrure* di opinioni, di tendenze, di usi, di costumi? I principi debbono essere i protettori della Chiesa, ma non già nel senso di porre le loro armi a difesa della sua intolleranza, o per farsi i vendicatori delle offese che si pretendono recate a Dio; sì bene perchè curino che la Chiesa abbia pastori onesti ed istruiti, correggano i mali costumi di questi, puniscano chi attenti alla libertà della Chiesa, e reprimano le sette che o insultino ai ministri della Chiesa dominante o pretendano usar violenza contro chi perseveri nella sua antica fede.

Una volta ammessa la tolleranza, insistono gli avversarî suoi, essa diventerebbe necessariamente universale. Così appunto ha da essere, replica il Bayle. Perchè non tollereremo gli Ebrei, se essi sono ammessi « même dans les païs d'Inquisition, comme en Italie? » Perchè non i Maomettani, che tengono Gesù come un grande profeta? Perchè non i Pagani e per più forte ragione i Sociniani? E seguita poi combattendo efficacemente coloro, ch'ei chiama *demi-tolérans*, i quali vorrebbero restringere la tolleranza a quelle sette, che non impugnino i fondamenti del cristianesimo.

Da ultimo, obbiettano i fautori della repressione dell'errore, non si può punto dire che questa giustifichi

---

in forma preteritiva, soggiungendo subito; ammettere anche lui che sarebbe assai più bello, che tutti gli uomini avessero una sola fede. Ma con tutto ciò il ricorrere inconsapevole di questo concetto altissimo a una distanza di più che dodici secoli non è meno pieno di profondo significato. Cfr. sopra p. 31, 33, 35.

le violenze che si fanno alla verità. E a ciò il Bayle risponde svolgendo ampiamente in quattro capitoli (VIII, IX, X, XI) uno dei concetti basilari di tutta la filosofia cartesiana, cioè il concetto, che la coscienza errante ha gli stessi diritti che quella la quale è nella verità. Solamente ciò che si fa conforme ai dettami della coscienza è veramente buono e virtuoso, e l'agire contro di essi è sempre un male; poichè il merito o il demerito di ogni azione dipende unicamente dal sentimento di uniformarsi ad un imperativo posto dall'ordine superiore nella nostra coscienza (1). Pertanto, colui che in buona fede errasse, e ubbidendo a un ordine della sua coscienza perseguitasse chi è nella verità, sarebbe ugualmente giustificabile e laudabile come chi perseguiti l'errore. È quindi necessario sottrarre tutto questo all'apprezzamento soggettivo, e pòrre, come principio universale (di diritto obbiettivo, come direbbe un giurista moderno), che valga tanto per gli ortodossi come per gli eterodossi, il principio, che non è lecito perseguitare nessuno per motivo di religione.

Nelle due ultime parti del Commentario nulla è aggiunto di sostanzialmente notevole alla vigorosissima argomentazione del Bayle.

III. — Contro il *Commentaire* scrisse l'anno di poi il capoccia dell'ortodossismo calvinistico, un tempo grande amico del Bayle, il pastore Pierre Jurieu (2); il quale

(1) Cap. X, p. 466: « dans la condition où se trouve l'homme, Dieu se contente d'exiger de lui qu'il cherche la vérité, le plus soigneusement qu'il pourra; et que, croyant l'avoir trouvée, il l'aime et y conforme sa vie. Ce qui, comme chacun voit, est une preuve que nous sommes obligés d'avoir les mêmes égards pour la vérité putative, que pour la vérité réelle ».

(2) *Des droits des deux Souverains en matière de religion,*

ritentò qui la prova, che gli era già completamente fallita altrove a mal grado della grande dottrina e della non comune vigoria di polemista (1), cioè la prova di conciliare fra loro queste due proposizioni: che i cattolici di Francia e in genere i papisti d'ogni paese non avevano diritto di perseguitare i protestanti; che questi avevano diritto per contro di costringere gli eretici e i dissidenti e di castigarli, giovandosi dell'appoggio del braccio secolare. Nulla di più erroneo quindi e di più funesto per lui che il principio della tolleranza universale.

Era troppo naturale, che i cattolici lo pigliassero un po' a partito, osservandogli che dopo tutto egli non faceva che togliere al principe la spada con una mano per ridonargliela tosto con l'altra, e si compiacessero nel trarre dalle sue stesse opere argomenti in abbondanza a favore della intransigenza più assoluta (2).

Ed era pure naturale che la parte liberale dei fuorusciti ugonotti lo pigliasse di mira in tutti gli scritti, che si vennero di poi pubblicando in sostegno della tolleranza.

Fra i primi ad attaccarlo con una violenza, che non si potrebbe certo sospettare dal titolo, era stato l'autore di quest'opera:

Le Protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Eglise, etc. contre M. Jurieu, par Léon de la Guitonnière, Amsterdam, 1684.

---

la Conscience et le Prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions et de la Tolérance universelle contre un livre intitulé: Commentaire etc., Rotterdam, 1687. Cfr. sopra p. 96.

(1) Cfr. per rispetto ai veri prodigi di funambulismo intellettuale del Jurieu in questo campo, Puaux, p. 30 sgg., 45 sgg., 64 sgg., 100 sgg.

(2) Cfr. Puaux, p. 49, n° 1.

Aubert de Versé, che sotto tale pseudonimo si celava, era un antico pastore di Borgogna, passato in Olanda, ed ivi alfine deposto come Sociniano. Suo scopo in quello scritto era di provare, che se i Riformati volevano mantenersi fedeli ai loro principii dovevano tollerare nella loro comunione « tutti i Cristiani del mondo, non esclusi i Sociniani ed i Quaccheri ». Del resto egli non si sofferma in molti discorsi per dimostrare la necessità della tolleranza così ecclesiastica, come specialmente civile, parendogli ciò troppo chiaro in forza della ragione stessa e della fede.

Di lui è pure ricordato lo scritto:

Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, par S. D. L. G., Cologne, 1687.

Ai medesimi sentimenti e alla medesima avversione per il Jurieu si inspira un'opera dovuta al Le Cène (1), che abbandonò di poi la comunione riformata, e al Le Clerc, arminiano (2):

Conversations sur diverses matières de religion, à Philadelphie chez Thimothée de S. Amour 1687.

Due di tali conversazioni trattano della tolleranza che i protestanti debbono avere gli uni per gli altri, e che i magistrati debbono usare verso gli eretici; e l'opera si chiude con un: *Traité de la liberté de conscience, dédié au Roi de France et à son Conseil.*

Il Vinet (3) ne fa, senza pur conoscerne i veri autori, moltissimi elogi.

Contro questi scritti, e contro altri che pure direttamente lo colpivano dell'Allix, del Papin (4), il Ju-

(1) Cfr. su di lui p. 92, e p. 128.
(2) Cfr. sopra p. 108.
(3) Op. cit. (sopra p. 117), p. 299.
(4) Cfr. Puaux, p. 113.

rieu non ristette dal polemizzare fierissimamente; e ben comprendendo che il Socinianesimo era la fonte, da cui tutto tale movimento in ultima analisi discendeva, contro di esso si levò col suo *Tableau du Socinianisme*, in cui tenta di batterlo in breccia. Ma egli stesso è costretto ad ammettere, da una parte che omai un gran numero di persone pie e ben intenzionate si erano lasciate conquistare dalle idee di tolleranza predicate dai Sociniani, e da un'altra parte che: « tout aussitôt que le monde croira que le Socinianisme est une religion fort tolérable, il est constant que dans peu de temps l'Église sera socinienne » (1). E allora il Jurieu, vista l'insufficienza degli attacchi letterarii a contenere il progresso della tolleranza, non si peritò di provocare la condanna dei Sinodi.

Così il dibattito entrava in una fase più acuta.

Il Sinodo di Amsterdam dell'agosto 1690, per istigazione appunto del Jurieu, condannò alcune proposizioni errate, e, come dicono gli atti, tanto più dannose, in quanto « sous les noms affectés de la charité et de la tolérance, elles tendent à faire glisser dans l'âme des simples le poison du Socinianisme et l' indifférence des Religions ». Tali errori sono segnati in nove numeri distinti, i quali tutti si riferiscono, dal più al meno, all'idea della tolleranza, e fra essi più specialmente il 6°, così formulato: « Que la piété et la raison obligent à la Tolérance, tant civile qu'ecclésiastique, de toutes les hérésies » (2).

In conformità di tale decisione il Sinodo di Leida dell'anno successivo condannava irremissibilmente l'opera del pastore Gédéon Huet:

(1) Cfr. Puaux, p. 116, 121.
(2) Ib., p. 199 sgg.

Apologie pour les vrais tolérans, etc., Dordrecht 1690. E ciò perchè vi si ribadivano i principii più liberali venendo alla conclusione, che: «Il n'y a point de véritable christianisme dans les États chrétiens qu'autant qu'il y a de tolérance».

La lotta così iniziata, e continuata con libelli anonimi, recriminazioni acerbe e condanne eccessive, non si acquetò se non quando se ne ritrassero o si spensero alcuni dei più fieri contendenti, fra cui il Jurieu.

E così si diede modo di farsi innanzi negli animi a uno spirito di conciliazione, che procedendo da una serie di larghe concessioni all'ortodossismo finisce poi gradatamente per propugnare la più ampia tolleranza (1).

Les justes bornes de la Tolérance avec la défense des mystères du Christianisme, 1691.

Così si intitolò uno scritto con cui Philipot, antico pastore di Clairac, distingueva nella religione tre cose, che ne sono come l'animo, il corpo e l'abito. L'animo è la fede interna, il corpo è la professione di fede orale, l'abito è l'esercizio pubblico della fede stessa. I due primi, secondo lui, sfuggono all'azione del magistrato,

(1) Il Puaux, p. 142, parlando di questo periodo di conciliazione, scrive: « Bernard, écrivain honnête et laborieux, mais dénué de style et d'imagination, publia en 1689 son *Epistola de Tolerantia*, petit opuscule, où il défendit la liberté religieuse, mais en excluant cependant des bienfaits de la Tolérance les athées et les intolérants ». Dal dizionario del Larousse, s. v. *Bernard Jacques*, apprendo che l'epistola sarebbe stata pubblicata a Gouda. Non ho modo di controllare tali riferimenti; ma non posso nascondere che l'identità del titolo, del luogo e dell'anno della stampa, e più del contenuto mi mettono in sospetto che qui sia occorso uno scambio con l'epistola famosa del Locke. Cfr. sopra p. 117 sgg.

che potrà solamente regolare il terzo, rifiutando templi, scuole e diritto di assembrarsi ai dissidenti. Per altro il Philipot conchiude, che « toutes les sectes du monde, quelles qu'elles soient, pourvu que leur créance n'aille pas à la ruine de la société civile, doivent être laissées en repos ».

Ma l'opera. che fra le varie pubblicate nel medesimo intento (1) ebbe maggior considerazione, fu certamente quella di Elia Saurin, pastore della Chiesa di Utrecht:

Réflexions sur les droits de la conscience, où l'on fait voir la différence entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante, on réfute le Commentaire philosophique *et le livre intitulé* Droit des deux souverains, *et on marque les justes bornes de la Tolérance civile en matière de religion*, Utrecht 1697.

Adunque, come è detto nettamente dal titolo, così contro il Bayle come contro il Jurieu, cioè contro le due soluzioni estreme e contrarie, si cerca una via di mezzo, che esprima il sentimento dei cosidetti tolleranti mitigati. E questa via di mezzo sarebbe data da un sistema, il quale da una parte riconosce al principe il diritto di ingerirsi nella religione, di fare tutto il possibile per l'estirpazione della eresia e il trionfo della vera fede, di proteggere la religione dominante, di colmarla di favori, e di tutelarla contro gli attacchi degli eretici, e dall'altra parte non ammette che il principe possa nè uccidere, nè punire, nè perseguitare i dissidenti, nè sopprimerne le assemblee o i diritti civili. La conclusione, a cui il Saurin viene, si compendia in queste sue parole: « Le magistrat doit faire pour l'établissement et la propagation de

(1) Cfr. Puaux, p. 143 sgg.

la vraie doctrine et pour l'extinction de l'erreur, tout ce qu'il peut faire sans violenter les consciences, et sans priver les sujets de leurs droits naturels ou de leurs droits civils » (1).

Ma la seconda generazione dei rifugiati francesi in Olanda doveva ben presto, cioè già agli inizî del secolo seguente, passar sopra a tali restrizioni. Varie opere ce lo attestano, fra cui emerge lo scritto, che Giovanni Barbeyrac oppose a quello, con cui il benedettino Ceillier tentava ancora un'apologia dei passi dei padri della Chiesa favorevoli alla coazione in materia religiosa.

L'opera del Barbeyrac si intitolò appunto:

Traité de la morale des pères de l'Église, Amsterdam 1728 (2).

Il Barbeyrac, venuto su alla scuola del Pufendorf e del Noodt, di cui tradusse in francese ed annotò, siccome vedremo nel paragrafo seguente, il famoso scritto sulla libertà religiosa, e nutrito quindi di forti studî giuridici, svolge più ampiamente che non tutti gli scrittori francesi che lo precedettero, il concetto della tolleranza civile. Non già che quanto alla tolleranza ecclesiastica egli non predichi pure la più grande prudenza e moderazione; ma siccome egli ne intende pienamente la tutta particolare portata, così ben comprende ch'essa non può imporsi. Tuttavia ogni efficacia reale viene da lui a tale intolleranza tolta col negare, ch'ei fa, all'autorità secolare di poter porre i suoi mezzi coercitivi a servizio di essa. Magistrale è poi la sua dimostrazione della necessità della tolleranza

(1) Saurin, p. 684.

(2) La questione della tolleranza vi è trattata nel cap. XII, pag. 166-206.

civile, ch'egli afferma, senza per altro escludere l'esistenza di una religione dominante. La formazione della società umana, ei dice, non richiede punto che si spogli l'individuo della libertà di coscienza, poichè la religione dipende da Dio solo, e l'ammettere in ciò un potere coercitivo nel principe val quanto rendere la religione « le jouet de l'ignorance ou du caprice des souverains ». Non è vero che l'unità forzata della fede conferisca alla forza e prosperità degli Stati. La decadenza di quelli fra essi, ove ciò si tentò, per esempio della Spagna, e il meraviglioso rifiorire di quelli, che accolsero invece il principio di libertà, dimostra, meglio di qualsiasi ragionamento, l'assurdità di tale tesi. Perciò, se è lecito al principe favorire la religione dello Stato, non potrà egli invece recare il più piccolo danno nè nella persona, nè nei beni ai dissidenti, ch'egli dovrà guardare con uguale benevolenza; poichè agendo essi in coscienza fanno cosa non solamente non condannabile, ma lodevole.

Per tal modo la letteratura ugonotta francese, diffondendosi dal luogo di rifugio in patria, si riattacca a quella immediatamente posteriore degli Enciclopedisti, di cui ad essa spetta quindi di aver preparata la mirabile fioritura e agevolato il trionfo.

§ 10.

La lotta per la tolleranza in Olanda durante il secolo XVIII.

I. — Se anche non si voglia mettere col Macaulay precisamente nell'anno 1688 il punto culminante della potenza olandese in Europa, è però certo che subito nel secolo successivo cominciò la rapida decadenza di

quella sua miracolosa supremazia, di cui l'Inghilterra, per quanto riguarda il dominio dei mari, e la Prussia, per quanto riguarda la terraferma, dovevano ereditare la maggiore e la miglior parte. Ma era al tempo stesso una supremazia di coltura artistica, filosofica, giuridica quella, che andava così frazionandosi a vantaggio d'altri paesi; era ancora più particolarmente una supremazia d'influenza religiosa, in quanto non già l'Olanda, ma la Prussia fu da allora in poi il più importante stato evangelico del continente. E andando anzi più addentro con lo specializzare in questo argomento della religione, la causa stessa della tolleranza cessa di essere una questione eminentemente olandese. Il grande dibattito si trasporta in altre arene, in Germania, in Francia, in Inghilterra. L'Olanda, un tempo il maggior centro di irradiazione di idee e di generose iniziative, non solamente deve ora ricever luce dalla letteratura e dalle istituzioni di quei paesi stranieri, ma non sa neppure sfruttare a suo vantaggio quel patrimonio di principii liberali, che gli antenati e gli ospiti suoi forestieri avevano faticosamente messo insieme.

Pertanto l'orazione latina, che nel febbraio del 1706 il famoso giureconsulto Gerardo Noodt pronunciava nello smettere l'ufficio di rettore nell'università di Leida, orazione che fu celebratissima allora e anche di poi in Olanda e fuori, può ben considerarsi come l'ultimo sprazzo dell'età eroica che si spegneva.

Il discorso, edito l'anno medesimo, si intitola: *De religione ab imperio iure gentium libera*, Lugd. Batavorum, 1706 (1).

---

(1) Si trova anche nelle *Opp.* del NOODT, Lugd. Batav., 1760, Tom. I, p. 518-526.

Esso fu subito tradotto (1) in francese l'anno di poi dal Barbeyrac (2), e quindi, sulle traccie di questa traduzione, in inglese (3), in tedesco (4); e molto lo lodarono e se ne giovarono gli scrittori susseguenti (5).

L'orazione ha difatti in sè qualcosa di rimarchevole per il modo stesso onde procede il ragionamento. La prima volta forse in Olanda un giurista imprende a trattare quell'argomento, che fin allora in quel paese era stato quasi un monopolio dei filosofi e dei teologi. Ma già in questo trasportare la controversia nel campo giuridico apparisce l'influenza germanica, e in parti-

---

(1) Nella vita del Noodt, scritta dal Barbeyrac, in *Opp.*, ed. cit., Tom. I, è detto: « Oratio vero *De Religione ab Imperio, Iure Gentium, libera*, statim atque lucem vidit, *Belgica* facta fuit: eiusque Versionis nova Editio nuper (1734) emissa est ».

(2) Cfr. sopra p. 147. Il Barbeyrac tradusse insieme a questa una precedente orazione del Noodt, vi appose delle annotazioni, e intitolò il suo lavoro: *Du pouvoir des souverains et de la liberté de conscience*, Amstelod., 1707, in 12°; 1714, in 8°. Egli aggiunse poi la traduzione stessa all'opera sua: *Recueil de Discours sur diverses matières importantes*, Amstelod., 1731.

(3) Dal Savage nel 1708 senza considerare le fonti (così almeno afferma il Barbeyrac nella vita del Noodt); e poi dal Maecaulay, Lond., 1781.

(4) Dapprima dal Pagenkop, *Des berühmten Gerhard Noodts gelehrte Rede von der Freyheit des Gewissens, nach dem Lateinischen Original und der Französischen Version des Herrn Barbeyracs ins Teutsche übersetzet*, Frf. u. Leipzig, 1724. Fu pure inserito nell'opera anonima: *Der Toleranz und Gewissens-Freyheit Rechtsmässigkeit, Nothwendigkeit und Nutzen*, Hamb. u. Leipzig, 1728, p. 189-274.

(5) Giusto Henning Boehmer (Op. cit. sotto § 12) dice, § 22, p. 21, che il Noodt nella sua dissertazione « *causam libertatis conscientiae ita egregie egit, ut sub hoc advocato sucumbere haud potuerit* ».

colare del Pufendorf e del Thomasius (1); la quale si spiega poi più evidente ancora nel fatto, che la dimostrazione del Noodt si basa tutta quanta su quel concetto del diritto naturale, che aveva appunto ricevuto pochi anni prima nelle opere di quei due grandi giuristi tedeschi la sua formulazione più esplicita.

L'intonazione del discorso è, siccome la gravità del tema, della occasione e della persona richiedeva, molto elevata.

Comincia il Noodt ricordando la gloria degli avi, che si imposero alla ammirazione del mondo, scuotendo la tirannide della intolleranza religiosa, la quale nessun tempo, nessun paese e nessun uomo per quanto grande e virtuoso, risparmiò. Da tale concetto patriottico egli assorge però subito a quest'alta invocazione umanitaria: *Date igitur felicitati temporis; ut fas sit Jureconsulto, in atrio libertatis Batavae agere causam generis humani, et ex sanctissimo Naturae ac Gentium iure loqui pro libertate reipublicae illius maioris quae Dei et hominum societate coniungitur; nec fere monte aut flumine, aut exiguis spatiis, sed demum oceano et solis via terminatur* ».

Prendiamo le mosse dalla natura stessa, prosegue il Noodt; non ha forse posto essa in ogni essere vivente un bisogno irrefrenabile di agire secondo il proprio arbitrio nella ricerca del proprio bene, fornendo per di più all'uomo il raziocinio, ond'egli possa, riflettendo e comparando, discernere il bene vero dallo immaginario? Questo il principio, questa la fonte di ogni diritto, questa la legge prima e suprema d'ogni convivenza. Ora, perchè mai, se tale legge è osservata per quanto riguarda il bene del corpo, e la conse-

(1) Cfr. sotto, § 12.

guente facoltà di vendere o comprare, di darsi ai commerci o alle arti o all'agricoltura, non le si vorrà ottemperare per quanto spetta al bene dell'animo, cioè alla religione, che è la cosa più aliena da ogni legame o da ogni considerazione di interesse materiale, e tutta quanta dipende invece dai moti dell'animo e dalla pura volontà?

Tant'è vero che infinita è la diversità delle religioni. E il Noodt osserva appunto con una espressione, che ricorda quella tanto ammirata del romano Simmaco (1): « *ad hoc tam horribile et grande secretum omnes gentes nationesque inde ab ortu solis ad occasum tam multis, tamque diversis decurrere itineribus, ut enumeraturo singula neque dies sufficiat, neque lingua?* ». In tanta varietà di credenze questo solo è sicuro, che ciascuno esalta la sua e sprezza e condanna l'altrui.

Ma, se si approfondisce meglio la cosa, è troppo facile vedere, che non solamente nessun uomo può pretendere impero sulla mente altrui, ma non può neanche vantarsi di averlo sulla propria, poichè arbitro e rettore di tutte le menti è solo Dio. Orbene non è un ribellarsi a lui e al suo impero il voler coercire i sentimenti altrui? Che impediva all'onnipotente Iddio di racchiudere tutto il genere umano in una identica formula religiosa, inspirando a tutti un concetto esattamente uguale della religione, al modo stesso che uno solo e identico è il concetto dell'aritmetica e della numerazione presso tutti i popoli; cosicchè, contando sulle dita, Belgi, Britanni, Germani, Itali, Ispani, Galli, Africani, Indiani, Sciti, Americani diranno tutti che due e tre fanno cinque, e non altrimenti?

Rispettiamo quindi quello che Dio e la natura hanno

(1) Cfr. sopra, p. 35.

posto in tutti, cioè il libero raziocinio, e non arroghiamoci una facoltà di giudicare, che nessuno ci diede. Libero quindi sia a ciascuno di seguire la religione che meglio gli aggrada: libero parimente di recedere da quella abbracciata un tempo, per passare ad altra: non si adoperi mai per guadagnare alcuno ad una fede o per mantenervelo se non la persuasione e la dolcezza.

E se nello stato di natura a nessun mortale è dato di giudicare di Dio e del suo culto, a che titolo si assegnerebbe tale facoltà al principe dopo istituita la sociale convivenza? Questa è sorta non già dal bisogno di attendere al culto ma da quello di procacciare uniti una più salda difesa contro i pericoli materiali: a questo provveda il principe, non a quello che riguarda la coltura, la virtù, la fede degli animi. La religione sia dunque sottratta ad ogni impero di principi; i quali non hanno quanto ad essa maggiori facoltà dei semplici privati.

Si obbietta: la via della eterna beatitudine è una sola; qual cosa più giusta quindi, che il principe vi spinga con la sua autorità anche i recalcitranti? Se non che si risponde: in tanta contesa circa il sapere quale sia la retta via, perchè si dovrà credere piuttosto al principe che ad altri? La religione è dovuta a Dio, al cui confronto il principe per nulla si innalza sugli altri mortali. Nè la cosa muta, quand'egli sia assistito da un collegio di persone dotte in materia religiosa.

Si obbietta: il misconoscere la vera fede è offesa a Dio. Ma anzitutto a chi, se non a Dio, potrebbe spettare di punire questa offesa? Ed è poi veramente un reato il negare quello che Dio stesso non ci diede di conoscere, il negare quindi per infermità nostra e non per vizio? Nè la violenza, che su noi perciò si eser-

citi, può paragonarsi a quella, che si usi ad un insano per impedirgli di precipitare in rovina; poichè solamente lo spontaneo ravvedimento può giovare, e la crudeltà rimane pur sempre riprovevole, quando pretende di sostituirsi alle buone ragioni, da cui l'errore non rimanga scosso.

Si obbietta ancora: importa assai alla Repubblica quando si attiene al culto. È vero. Ma solamente per impedire che a motivo di esso si formino delle associazioni ostili allo Stato e contrarie all'ordine pubblico e al buon costume; e nessun danno può derivare alla Repubblica da una nuova setta, che tutto ciò rispetti. Poichè se si consentisse al principe di vietare la superstizione e l'idolatria, si potrebbe rinnovare il caso di Nerone, che come *exitialis superstitio* condannò la stessa pura fede cristiana; e del resto non tutto quello che è inviso a Dio, come l'avarizia, l'invidia, la lussuria, l'intemperanza, è punito dalle leggi. E se anche la legge mosaica punì l'idolatria, quanti altri pregiudizi di essa non si convengono più, al pari di questo, allo stato presente della Repubblica? Quanto non sono invece a lodarsi l'imperatore Valentiniano e tutti quei principi, che praticarono la piena tolleranza religiosa!

Finisce quindi il Noodt, con una esortazione a proseguire nel cammino segnato dagli avi.

Nella sostanza, nessun argomento pienamente nuovo è messo qui innanzi a favore della tolleranza; ma è in tutta l'orazione un calore, una densità di pensiero, un argomentare serrato e proprio da grande giurista, che forse indarno si cercherebbero in tutti gli scritti anteriori.

II. — L'orazione del Noodt non fa un accenno esplicito ai Cattolici. Il suo elogio della universale tolleranza, e

la lode, che per questo rispetto egli tributa ai reggitori del suo paese, potrebbero lasciar credere, a chi da quel documento unicamente argomentasse, che anche per i Cattolici si fossero col decorrere del tempo tolte di mezzo le antiche restrizioni confessionistiche. Ma ciò non è. La loro condizione giuridica rimane anche in questo tempo immutata. Solamente l'applicazione delle antiche misure di rigore si fa più rilassata e più mite col progredire dello spirito di tolleranza.

Ma ciò neppure sempre. Qualche brusco ritorno all'antica severità si ha tratto tratto, come effetto di contraccolpo o di reazione ai mali trattamenti a cui i Protestanti erano sottoposti in paesi cattolici (1). Ciò accadde particolarmente quando Luigi XIV abolì l'editto di Nantes (2); e spiega questo fatto, in apparenza assai singolare, che a volte i Cattolici stessi olandesi intercedessero presso i loro correligionarî dominanti nel Belgio per farli desistere dalle persecuzioni iniziate contro la minoranza protestante di quel paese (3).

Un accrescimento di rigore si ebbe allorchè scoppiò il cosidetto scisma della Chiesa di Utrecht, generato dal favore che le dottrine di Giansenio trovarono presso una parte del clero cattolico d'Olanda. Si formò pertanto una Chiesa cattolica nazionale olandese, composta dei dissidenti giansenisti, a cui si contrapponeva e contro cui combatteva in nome di Roma la Chiesa romano-cattolica, governata dai missionarî gesuiti, che da tempo i pontefici vi avevano inviati.

(1) Knuttel, Op. cit. (sopra § 7), II, p. 80 sgg.

(2) Nippold, Op. cit. (sopra § 7), p. 122; e inoltre *Die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht*, Heidelberg, 1872, p. 25.

(3) Cfr. Hubert, Op. cit. (sopra § 7), p. 76.

Era troppo naturale che il governo, tenuto dai Riformati, cercasse di favorire la prima fazione, e che essenzialmente contro i Gesuiti si appuntassero ora quelle prevenzioni e quei rimproveri, che avevano determinato in Olanda le primitive misure di rigore contro i Cattolici in generale (1). Di qui il rivivere contro i Gesuiti dell'antico rigore e il sorgere di una serie di provvedimenti nuovi per impedire il propagarsi del temuto papismo (2).

Il dibattito si rispecchia in molti scritti polemici del tempo; fra cui va ricordato quello, che Anthony Slicher pubblicò anonimo, e in cui si domandava appunto se i cosidetti Romano-cattolici potessero pretendere il libero esercizio del culto in Olanda. Del libro si fecero due edizioni. La prima si intitola:

Beredeneerde waarschouwing over het dulden der Roomschgezinde kerkdiensten in de Vereenigde Nederlanden, Amst. 1719.

Nella seconda essa si accompagna a varie altre scritture contro i papisti, e si intitola:

Herhaalde waarschouwing over het tolereeren der Romschgez. kerkdienst. in de V. N., Amst. 1726.

Nel seno medesimo della Chiesa riformata olandese non viene punto meno neppure durante tutto il secolo XVIII quell'antico dibattito fra gli ortodossi ed i libertini o liberali, che si accentuava nella questione della tolleranza (3). Capo della fazione liberale e rappresentante dello spirito nuovo e tollerante era in questo tempo il celebre teologo e filologo Hermannus

(1) Cfr. sopra p. 102, e NIPPOLD, *Geschichte*, p. 125 sgg.

(2) Cfr. per tutto questo la minuta esposizione dello KNUTTEL, Op. cit., II, p. 40 sgg, 154 sgg.

(3) Cfr. per tutta questa parte del nostro argomento l'esposizione diligente del REITSMA, Op. cit. (sopra § 7), p. 318 sgg.

Venema (1697-1787); contro di lui e contro i molti che come lui sentivano, polemizzò tra gli altri il Comric in un suo dialogo, pubblicato sotto finto nome, nel quale egli appunto interloquisce a favore dell'ortodossia col nome di *Ortodoxus*, e a cui diede per titolo: *Examen van het ontwerp van tolerantie.* Gli intolleranti trovarono un capo anche più accanito nell'Hofstede; contro il quale, e a favore della tolleranza, combattè innanzi a tutti il Nozeman.

Frattanto però, anche all'infuori di queste lotte interne ecclesiastiche, qualche scritto esce nel corso del secolo sull'argomento della tolleranza. Tale quello di Pet. Ad. Van der Mark, che si intitola:

Tractatus de obligatione hominis et civis ad religionem, in quo prima religionis fundamenta ostenduntur, libertas religionis defenditur, ac tolerantia variarum religionum in republica commendatur, simulque ius circa sacra evidenter demonstratur, Arnhemii 1752.

Il titolo stesso dice già a sufficienza il concetto piuttosto moderato di libertà, a cui la trattazione si ispira.

Assai maggior rumore sollevò, e molto maggior seguito ebbe, che non queste opere nazionali, la traduzione olandese del celebre libro del Voltaire sulla tolleranza (1), traduzione che apparve nel 1764 a Leewarden.

Il cozzo di idee, di tendenze, di interessi religiosi, vivo ancora nella seconda metà del secolo e tale da paralizzare ogni iniziativa e togliere la possibilità di ogni risultato concreto, non potrebbe apparire meglio che da questi tre scritti, di cui il primo perora la causa dei Romano-cattolici oppressi, il secondo com-

(1) Cfr. sotto Cap. IV.

batte tale perorazione, ed il terzo rappresenta lo spirito ortodosso intollerante fino alla esaltazione (1):

De Advocaat der Roomsch-Catholyke kerk, Leyden 1772;
De Advocaat der Protestantsche kerk, 1772;
De Advocaat der Vaterlandsche kerk, 1772.

Intanto però l'abolizione dell'ordine dei Gesuiti aveva tolto di mezzo la ragione di molte disposizioni restrittive contro i Cattolici (2); l'influenza dei filosofi inglesi e degli Enciclopedisti francesi predisponevano le menti a una sempre maggiore longanimità verso i dissidenti in materia di religione.

Con tutto ciò non si ebbe durante tutto il secolo fino alla dominazione francese nessuna esplicita abolizione delle antiche leggi restrittive in specie del culto cattolico. L'Olanda, la patria un tempo della libertà religiosa e il suo più fervente focolare, non può quindi vantare uno di quegli atti o di quelle leggi di universale tolleranza o di emancipazione dei dissidenti, che altri paesi, a capo in quest'epoca della corrente illuministica, ebbero (3). L'opposizione, che in quel medesimo tempo il Belgio faceva, solo fra i molti dominii della corona austriaca, alla patente di tolleranza di Giuseppe II (1781), chiarisce sotto un altro aspetto quanto cammino regressivo si fosse fatto nel secolo XVIII in tutti quei paesi (4).

(1) Cfr. Knuttel, II, 235; Reitsma, p. 331.

(2) Knuttel, II, 237.

(3) Cfr. Knuttel, Loc. cit.; Nippold, *Geschichte*, p. 132 sg.; Schokking, *Historisch-Iuridische schets van de Wet van den 10den September 1853, tot regeling van het toezicht op de onderscheidene Kerkgenootschappen,* Leiden, 1894, p. 66.

(4) Cfr. sotto Cap. IV.

Capo III

I PAESI PROTESTANTI NEI SECOLI XVII E XVIII.

§ 11.

L'Indipendentismo inglese.

I. — La storia ecclesiastica inglese presenta, in contrapposto a quella degli altri paesi, ove si ebbero le più grandiose lotte di religione dell'Evo moderno, questi caratteri tutt'affatto speciali.

Qui non già una sola e sempre medesima Chiesa ufficiale, costantemente predominante (come fu la cattolica in Francia) e pure costantemente perseguitante una minoranza di evangelici. Qui neppure due o più fazioni religiose, quasi uguali per numero e per forza (come furono in Germania la cattolica, la luterana e la riformata), e a volta a volta oppure anche al tempo istesso persecutrici e perseguitate, a seconda delle mutabili vicende oppure a seconda del diverso predominio acquistato piuttosto in quello che in questo territorio in un dato momento della loro epica lotta secolare.

L'Inghilterra invece vide la Chiesa ufficiale costantemente persecutrice, sia quando essa non era più nè cattolica nè ancora riformata, ma semplicemente scismatica con Enrico VIII, sia quando si fece schiettamente protestante con Edoardo VI, sia ancora quando

ridiventò fanaticamente cattolica con Maria la Sanguinaria, sia infine quando si rifece, e questa volta in modo definitivo, protestante con Elisabetta.

Pertanto se la storia di questo paese non può fornire alla causa della tolleranza in egual misura che la francese argomenti tratti dall'orrore degli eccidii in massa, o, come la germanica, argomenti tratti dai danni insanabili di guerre trentennarie, si presta però a questa poco edificante, ma molto istruttiva considerazione di Pietro Bayle e di Giovanni Locke: che i principi non possono addurre come giudicio sicuro dell'errore da perseguitarsi l'opinione del clero ufficiale, da poi che questo passò in Inghilterra indifferentemente dall'uno all'altro dei partiti opposti e favorì le persecuzioni più diverse (1).

E anche l'idea della tolleranza penetrò in Inghilterra per altre vie e vi si attuò con altre forme, che non nei paesi ricordati più sopra. Essa scaturì di mezzo a grandi rivolgimenti sociali, come conseguenza delle due famose ribellioni o rivoluzioni politiche degli Inglesi contro la Casa degli Stuardi. Del resto religione e politica furono sempre in Inghilterra più strettamente unite che non altrove; onde un recente scrittore ha potuto riassumerne il multiforme connubio durante il periodo della storia inglese, di cui

(1) Cfr. sopra pp. 119-136. Una rassegna delle leggi emanate da Edoardo VI in poi, così contro i Cattolici come contro i Dissidenti protestanti, è data dal Muscut, *The History of Church Laws in England*, London, 1851, p. 104 sgg. Cfr. inolre Perry, *Hist. of English Church*, Vol. II, 5ª ed., Lond., 1888, c. 17 sgg.; e Makower, *Die Verfassung der Kirche von England*, Berlin, 1894, § 7: Der Kampf gegen Papisten und protestantische Sekten am Ende des 16 und im 17 Jahrhundert, p. 72 sgg.

ci occupiamo, col dire che dapprima l'Anglicanismo propugnò i diritti della corona, poi il Puritanismo difese le ragioni del Parlamento, e infine i Papisti diventarono i più tenaci sostenitori delle mire dei pretendenti spodestati (1).

Giacomo I si appoggiò completamente alla Chiesa anglicana od episcopale, come a quella, che meglio di ogni altra rappresentava il giusto mezzo fra le tendenze estreme, le quali erano le cattoliche e le presbiteriane o puritane; le une e le altre ugualmente pericolose ai suoi propositi di dominio assoluto: quelle perchè ponevano sopra il re il papa e queste perchè inclinavan troppo alle idee liberali e repubblicane.

Verso i Cattolici per altro egli promise fin dal suo primo discorso al Parlamento mitezza, e la promessa mantenne nell'applicazione delle leggi emanate dai predecessori contro di loro. Ma non le abolì; ed anzi l'invido controllo dei Puritani lo costrinse a tener ferme le cosidette leggi conformistiche anche in rapporto ai Cattolici. Questi, che ben altro speravano dal figlio di Maria Stuarda, gli si volsero contro; e alcuni più fanatici fra di loro complottarono la così detta *Congiura delle polveri*, che avrebbe dovuto far saltare

(1) Pollock, Op. cit. (sopra p. 20), p. 157 sg. — Come un precursore, molto remoto a dir vero e affatto isolato della idea di tolleranza in Inghilterra è dagli scrittori inglesi ricordato il celebre cancelliere Tommaso Moro (1480-1535), il quale la pone fra le basi di quella Costituzione fantastica, da lui descritta nella celebre sua opera giovanile: *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, Lib. II, Cap. ultimo: *De religionibus Utopiensium* (ed. Mediolani 1620, p. 199 sgg.). Ma il carattere tutto fittizio dell'opera, e insieme, come osserva il Lecky (Op. cit., II, 42), la contraddizione fra quanto colà egli vagheggiava e quanto poi in realtà fece, tolgono che si possa dare una grande importanza a quelle sue idee.

in aria Re e Parlamento (1605). Di questo inaudito attentato ebbero a soffrire tutti i Cattolici. Le leggi contro di loro furono inasprite, e a tutti venne imposto un giuramento di fedeltà (*oath of allegiance*). Dovevano cioè giurare: di riconoscere Giacomo come loro legittimo sovrano, di non ammettere che il papa avesse facoltà di deporre i re e di sciogliere i sudditi dal loro giuramento di fedeltà, e di ripudiare la dottrina gesuitica allora in pieno fiore, che giustificava il regicidio. Il pontefice Paolo V (1606) proibì sotto pena di scomunica che si prestasse tale giuramento (1); ma il più dei Cattolici inglesi vi si dovettero piegare. E con ciò riuscirono a procacciarsi una certa tolleranza; la quale anzi sotto Carlo I, specie per opera della regina, ch'era francese e cattolica, si fece così grande, da diventare non ultima delle accuse, che i Dissidenti protestanti movevano alla corona.

(1) La proibizione fu rinnovata da Urbano VIII nel 1626 e da Innocenzo X nel 1648 (il cui decreto per altro non fu pubblicato). Cfr. Möller-Kawerau, Op. cit., III, p. 240; Hergenröther, Op. cit., III, p. 159, nº 1. Nel 1647, non essendo Carlo I alieno ad una conciliazione coi Cattolici, si cercò di far loro ammettere, oltre ai punti soprasegnati, ancora questi: 1º Che anche il giuramento prestato ad un eretico vincoli; 2º Che non è lecito ammazzare scomunicati ed eretici. Parte del clero cattolico inglese si era dichiarato favorevole a tale promessa, ma fu sconfessato e condannato dalla Curia romana. Cfr. Döllinger, *Die Geschichte der religiösen Freiheit*, in Akademische Vorträge, edit. da Max Lossen, III, p. 289, München, 1891. — Cfr. poi in genere: Du Boys, *L'Église et l'État en Angleterre depuis la conquête des Normans jusqu'à nos jours*, Avignon, 1887; e inoltre: Ingram, *England and Rom*; *a history of the relations between the papacy and the Englisch state and church, from the Norman conquest to the revolution of 1688*, London, 1892; Paton, *British history and papal claims, from the Norman conquest to the present day*, London, 1893, sgg.

Ma più che non sui Cattolici la Chiesa episcopale, cattolicizzante nei dogmi, nei riti, nei suoi ordinamenti costituzionali, premeva sui Dissidenti evangelici delle varie confessioni nell' intento di ridurli a quella uniformità di fede, che la stessa mente più profonda del tempo, Bacone da Verulamio, decantava in uno dei suoi saggi famosi, sostenendo invece essere contraria alla salute pubblica la tolleranza dei settarii (1).

Però, quando la Chiesa ufficiale o, per dirla all'inglese, la Chiesa stabilìta, protetta dal re e dominata dal Laud arcivescovo di Cantorbery, volle imporre ai Presbiteriani scozzesi una nuova liturgia, scoppiò quella lotta tra Corona e Parlamento, che doveva degenerare in guerra civile e finire con il supplizio del re e la proclamazione della repubblica.

Già durante la guerra il Parlamento abrogò la costituzione episcopale e delegò nel 1643 ad una assemblea religiosa, raccolta in Westminster, di dare un nuovo assetto alle faccende ecclesiastiche inglesi.

Un vivissimo dibattito sollevò per la prima volta in questa Westminster-Assembly (1643-1648) la questione della tolleranza (2). La quale fu poi feconda

(1) *Sermones fideles*, III: *De unitate ecclesiæ*, ed. Rawley, Lond., 1638, p. 156 sgg. Egli è però avverso agli eccessi di violenza, ed ammonisce a non usare le armi « *ut religionem bello propagemus, aut cruentis persecutionibus vim conscientiis inferamus* », salvo che si tratti di casi di scandalo, blasfemia, macchinazione contro lo Stato, ecc. — Cfr. del resto, circa la condotta politica tollerante dello stesso Bacone, Hallam, *Storia costituzionale d'Inghilterra*, trad. D'Ondes Reggio, Tom. II, Torino, 1854, Cap VII, nota 55, p. 182.

(2) Cfr. su tali discussioni Schaff, *History of the Christian Church*, Vol. VI, p. 74 sgg.; ma specialmente Masson, *The life of John Milton, narrated in connexion with the political,*

delle più gravi conseguenze. Ad essa infatti si deve se la posizione delle parti contendenti e il terreno stesso della contesa si invertirono e si cambiarono radicalmente da come erano all'inizio della grande Ribellione. Allora, oggetto del gigantesco dissenso era unicamente la costituzione episcopale, che il re e l'alto clero e tutti i sostenitori dell'assolutismo politico-ecclesiastico, i così detti Episcopalisti, volevano conservare ed imporre ai Dissidenti; mentre questi la volevano abbattere, essendosi uniti a tale intento in una formidabile opposizione tutti i Puritani perseguitati, Scozzesi od Inglesi ch'essi fossero, seguaci quindi come i primi della costituzione così detta presbiteriana, o addetti come i secondi a una qualunque delle molteplici confessioni scaturite dal Calvinismo. Ben dice pertanto il Douglas-Campbell (1) che da principio la grande guerra civile inglese era una lotta di due partiti, persecutore l'uno, perseguitato l'altro, ma entrambi in sè e per sè ugualmente intolleranti: da una parte il sostenitore dell'alta Chiesa con la sua idea di un *episcopato divino* e dall'altra il presbiteriano con la sua idea di una *Chiesa divina.*

Ma dall'Assemblea di Westminster in poi, a grado a grado, la contesa si sposta dal suo antico terreno, che era quello di un semplice riordinamento della costituzione ecclesiastica inglese, e passa a quello, in cui rimase definitivamente, cioè sul terreno ben più vasto e ben più scabroso della tolleranza di religione. E in questo nuovo campo i Puritani

---

ecclesiastical, and literary history of his time, 2ª ediz., Vol. II, London, 1894, p. 509 sgg.; Vol. III, London, 1896, p. 3 sgg.

(1) Douglas-Campbell, *The Puritan in Holland, England and America,* London (New-York), 1892, II, 393.

stessi finirono per trovarsi gli uni contro gli altri, anzi per allearsi in parte ai loro antichi avversarii. Poichè i Presbiteriani scozzesi e coloro che anche in Inghilterra miravano a sostituire alla antica costituzione episcopale una organizzazione nuova della Chiesa secondo il tipo presbiteriano scozzese, presero recisamente posizione a fianco della stessa maggioranza degli Episcopolisti, contro un gruppo, dapprima molto vario ed ibrido di Puritani inglesi, che in questa occasione appunto si nomarono Indipendenti (1), e che in questa particolare controversia della tolleranza ebbero alla loro volta la adesione di una minoranza fra il partito stesso degli Episcopalisti, cioè dei così detti Latitudinarii.

Dunque: Puritani contro Puritani, Episcopalisti contro Episcopalisti.

Le cagioni di tanto disaccordo erano queste.

I Presbiteriani professavano così risolutamente e ciecamente i principii del più rigido Calvinismo, da diventare assolutamente irreconciliabili con qualunque altra confessione e altrettanto battaglieri da quanto il Cattolico più intransigente. Loro supremo ideale era la attuazione del regno di Cristo in sulla terra; e conseguentemente il sistema di relazioni fra la potestà civile e la ecclesiastica, ch'essi vagheggiavano, era per sua natura di gran lunga più esclusivistico che non l'episcopale stesso, poichè si riduceva ad una vera teocrazia. Avevano pertanto prese le armi contro i sostenitori della costituzione episcopale, che essi accusavano di essere precipitati addirittura nel papismo, unicamente perchè in tutto il paese vi si potesse sostituire la loro forma di costituzione, più

(1) Cfr., sulla loro origine e i loro intenti, sopra p. 111 sgg.

rispondente, secondo essi, ai puri principii del protestantesimo. Ma nulla era più straniero alle loro idee, nulla più remoto dai loro intenti, che il concetto della tolleranza e il proposito di sostituirla all'antico regime di coazione episcopale. Poichè questo avrebbero di gran lunga preferito a quella, quando altrimenti non avessero potuto fare. E lo diceva uno di loro: « se al diavolo fosse dato di scegliere se in questo regno si abbia a ristabilire la gerarchia episcopale, ovvero s'abbia a concedere la tolleranza, certamente si dichiarerebbe pronto ad accettare il secondo partito ». E un altro soggiungeva: « vorrei piuttosto trovarmi sepolto nella tomba anzichè vivere per vedere cotesta intollerabile tolleranza » (1).

Accaniti contro di essa furono sempre specialmente gli Scozzesi, il cui Parlamento nel 1645 rivolgeva a quello inglese un indirizzo, in cui lo si invitava a non dar nessuna tregua ai settarii e ai scismatici, e pubblicava al tempo medesimo una solenne *Dichiarazione contro la tolleranza delle sette e contro la libertà di coscienza*.

Non fa meraviglia pertanto che nel 1648 i Presbiteriani potessero indurre il Parlamento inglese ad approvare una legge, con cui chiunque, il quale persistesse nell'insegnare contro i dogmi della trinità e della incarnazione (cioè Sociniani ed Unitarii) fosse condannato a morte, e che tutti coloro, che insegnassero dottrine papistiche, arminiane, battistiche o quacchere fossero incarcerati a vita (2). Niente di meno!

---

(1) Stern, *Storia della Rivoluzione inglese*; nella Storia univ. dell'Oncken, vers. ital. del Labriola, Napoli, 1885, p. 183; ma specialmente Masson, Op. cit., III, p. 129 sgg.

(2) Lecky, II, 59, n° 1. Cfr. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, Paris, 1881, tra-

Così ancora una volta, nel seno stesso del protestantesimo, veniva chiarito, che le sofferte persecuzioni non sono di per sè sufficienti ad inspirare agli animi la tolleranza verso la fede di tutti.

L'Indipendentismo, per contro, abbracciava, come ben dice lo Stern: tutti coloro in genere, cui non tornava di togliersi il giògo della Chiesa episcopale, per poi accollarsi quello della Chiesa presbiteriana; inoltre gli addetti alle varie confessioni separatistiche rimasti nel paese, le cui conventicole non erano mai state compiutamente distrutte neppure dal Laud; e infine i nuovi venuti dal di fuori, che in sul cominciamento della rivoluzione si stimarono abbastanza sicuri per ritornare in patria. Tornavano o dall'Olanda o dalla Nuova Inghilterra, passato il Canale o l'Oceano, ed erano laici o pastori, difformi fra loro in molte opinioni, ma tutti però concordi nel pensiero di non tollerare più la ferrea tirannia di una Chiesa unica, e di volere assicurata invece ad ogni singola comunità il diritto di adempiere con piena indipendenza la propria missione religiosa (1).

II. — Già da varii anni, per vie e con modi diversi, in cotesta multiforme compagine di oppositori era penetrata l'idea della libertà religiosa.

Il Masson, nel suo dottissimo libro (2), suppone che ciò sia avvenuto per questa ragione, che le persecu-

---

dotto in inglese: *Early sources of English Unit. Christ.*, London, 1884, cap. 9; Allen, *An historical sketch of the Unitarian movement since the Reformation*, New-York, 1894, p. 128 sg. La draconiana minaccia fu provocata da una traduzione inglese del famoso libro dell'Aconcio, di cui vedi sopra p. 90.

(1) Stern, Op. cit., p. 180-81.

(2) Masson, Op. cit., III, p. 98 sgg.

zioni religiose produrrebbero l'effetto di rendere coloro che le ebbero a soffrire man mano più tolleranti che non i loro persecutori; cosicchè per una specie di processo di accumulazione i più perseguitati di tutti finiscono per giungere alla concezione del supremo principio della tolleranza. Ma, a parte che da troppi esempi risulta come le persecuzioni non servirono a rendere mai tolleranti i perseguitati medesimi, a parte anche la discutibilità grande della progressione da lui delineata (per cui come i seguaci della Chiesa episcopale sarebbero stati in Inghilterra meno intolleranti dei seguaci della Chiesa cattolica, così gli addetti alla Chiesa presbiteriana furono alla lor volta più tolleranti degli Episcopalisti), basterà osservare, contro tale ipotesi, bella concettualmente ma storicamente insostenibile, che gli stessi Indipendenti ammisero dapprima la coazione in materia religiosa, siccome anche il Masson rileva (1), ed anzi la esercitarono in America quando disposero del potere (2).

Bisogna quindi dare invece la maggiore importanza a un fatto, che del resto il Masson stesso menziona (3), ma che altri hanno però meglio accentuato, e ch'io pure ebbi già a ricordare (4). Voglio parlare del fatto, che presso i sostenitori inglesi della dottrina della separazione della Chiesa dallo Stato, fossero essi Anabattisti o semplicemente Brownisti e Congregazionalisti, cioè presso quelli che poi furono detti in genere Indipendenti, l'idea della tolleranza, straniera dapprima,

(1) Op. cit, II, p. 569 sg.

(2) Cfr. sopra p. 113, e sotto § 13.

(3) Masson, III, p. 101.

(4) Douglas-Campbell, Op. cit, II, p. 198 sgg; Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands*, p. 110 sgg., e sopra p. 111 sg.

penetrò solamente a poco a poco e a stento e unicamente in forza dell'insegnamento dei Sociniani e degli Arminiani, coi quali essi erano venuti a contatto durante il loro esilio in Olanda.

Furono di fatti, come già si è visto e giova qui ripetere, gli Anabattisti anglo-batavi, o altrimenti i così detti Battisti arminiani quelli che per i primi posero, nella loro Confessione di fede pubblicata in Olanda nel 1611, accanto al principio della separazione dei due poteri anche quello della libertà religiosa. Essi furono pertanto i primi Separatisti che proclamavano questa grande idea, non però i primi Cristiani. Poichè quando il Masson afferma che quella era la prima volta che il principio della libertà di coscienza appariva nel mondo, non più come semplice espressione di un pensiero individuale isolato, ma come articolo di fede di un corpo di Cristiani, dimostra di non sapere, che il famoso Catechismo sociniano di Racovia, ove la stessa idea anche più limpida rifulge abbracciando insieme la tolleranza religiosa e la civile, è di parecchi anni più antico che non la Confessione di fede dei Battisti (1).

A ogni modo, la modesta ed oscura Comunità dei Battisti arminiani si trapiantò sotto la guida del pastore Helwisse dall'Olanda in Inghilterra poco dopo il 1611; ed è dal suo seno che uscì il primo scritto, che in questo ultimo paese ed in lingua inglese propugnò l'idea della libertà di coscienza. Si intitolava:

Religions Peace: or, a Plea for Liberty of Conscience, London, 1614.

Ne era autore Leonardo Busher, cittadino di Londra,

(1) Il Catechismo sociniano fu pubblicato nel 1605; cfr. sopra § 6.

com'ei si dice. Ma il Masson congettura che fosse uno degli immigrati al seguito dell'Helwisse e degli appartenenti alla comunità da lui diretta. L'Orme dice che lo scritto contiene « le più luminose e le più bibliche vedute sulla religiosa libertà » (1), e il Masson afferma, che non lo si può leggere neppure ora senza un palpito (2).

Indirizzandosi al Re ed al Parlamento, l'autore li prega di considerare, che l'imporre una credenza col fuoco e con la spada è pienamente contrario alla legge misericordiosa di Cristo. La persecuzione può piacere a falsi profeti e vescovi, non però a Cristo, che non vuole distruggere ma salvare le vite umane. E se anche uomini e donne vi sono, che non credono alla prima ora, essi possono farlo all'undecima, purchè prima non siano perseguitati a morte. Nè re nè vescovi possono imporre la fede; poichè ciò è riservato a Dio, che dispone a suo piacimento dei nostri voleri e dei nostri fatti; e nessuno può imprigionare o ardere una sua creatura, a cui non sia stato ancora dato di comprendere e di credere. Come re e vescovi non possono comandare al vento, così essi non possono comandare alla fede; e come il vento batte dove vuole, così fa lo Spirito con gli uomini. Potrete pertanto forzare alcuno materialmente ad appartenere a una Chiesa, non ad assentirvi con la coscienza. Re e magistrati debbono governare gli affari temporali colla spada del loro regno temporale; vescovi e ministri debbono governare gli affari spirituali con la parola e lo spirito di Dio, che sono la spada del regno temporale di Cristo, ma non si debbono inframmischiare le due autorità e i loro

(1) Cfr. Hallam, *Stor. cost.*, cap. X, nota 95, vol. III, p. 101.
(2) Masson, III, p. 102.

uffici. Io leggo, soggiunge da ultimo l'autore, che Ebrei, Cristiani e Turchi sono tollerati in Costantinopoli, e ch'essi vivono in pace a malgrado che tanto dissentano fra di loro. Se così è, quanto più dovrebbero i Cristiani guardarsi dal coartare l'altrui religione? Dovremmo essere meno misericordiosi dei Turchi! Dovremmo insegnare ai Turchi la persecuzione dei Cristiani? Non ci può essere quindi cosa non solo più spietata, ma innaturale e abbominevole, anzi mostruosa, di quella che un Cristiano perseguiti e sopprima un altro Cristiano per dissensi in fatto di religione.

Non fu quello il solo scritto al riguardo. L'anno di poi uscì il seguente:

Objections answered by way of Dialogue, wherein is proved, by the Law of God, by the Law of our Land, and by His Majesty's many testimonies, that no man ought to be persecuted for his Religion, so he testifie his allegeance by the oath appointed by Law, London, 1615.

Autore, o uno degli autori, di questo dialogo, che in alcuni rispetti è anche più esplicito che non il trattato del Busher, fu Giovanni Murton, assistente dell'Helwisse (1).

Due circostanze per altro debbono essere poste bene in chiaro a proposito di questo primitivo movimento liberale inglese. E anzitutto questa, che le altre comunità di Indipendenti, trasferitesi pure in quel turno di tempo in Inghilterra, se concordavano coi Battisti nel propugnare la separazione della Chiesa dallo Stato,

(1) Masson, III, p. 103 sg. Egli pensa che da questi scritti, e non dal movimento filosofico del tempo o d'altre parti, possa essere provenuta quella profonda e tutta peculiare idea della tolleranza, ch'è nel sonetto LXVI dello Shakespeare.

discordavano però da essi non solamente sulla questione del battesimo dei fanciulli, osteggiato dai primi ammesso invece dai secondi, ma ancora per la ritrosia di quelli ad accogliere il principio della tolleranza. Il che prova, come le dottrine separatistiche non sarebbero state forse di per sè sufficienti a produrre il grande concetto della libertà religiosa individuale, se non intervenivano quelle influenze sociniane ed arminiane di cui già s'è detto. Va poi ancora notato che dopo il 1616 si ha un lungo periodo, in cui il movimento liberale rimane affatto stazionario presso i Battisti medesimi, evidentemente in causa della tirannica predominanza del Laud, la quale tocca precisamente in quell'epoca il suo punto culminante.

Ma questo è sopra ogni altro fatto di quel tempo per noi rimarchevole, che appunto la strapotenza del Laud aprì all'Arminianesimo, e parzialmente anche al Socinianesimo, un'altra via indiretta per far penetrare in Inghilterra i loro insegnamenti di tolleranza. La cosa avvenne così.

La Chiesa episcopale o anglicana con a capo il Laud, impegnata in una lotta irreconciliabile contro i seguaci del Calvinismo e massimamente contro i Presbiteriani di Scozia, che della più rigida dottrina calvinistica erano fautori, doveva necessariamente veder di buon occhio quella confessione arminiana, la quale aveva agli eccessi del puro Calvinismo opposta in Olanda la più coraggiosa resistenza (1). Ma oltre a questa ragione, che direi fortuita, un'altra sostanziale vi era ancora perchè ciò avvenisse. Di fronte al Calvinismo, che fra tutte le confessioni evangeliche è il meno favorevole alla pubblica autorità, poichè esso non sa concepire

(1) Cfr. sopra p. 105 sgg.

altri rapporti con questa che non siano i seguenti: o la piena soggezione dell'autorità civile ai precetti della Chiesa, e quindi la teocrazia, oppure la assoluta incompetenza della autorità civile in materia ecclesiastica, e quindi il separatismo (1); l'Arminianesimo invece aveva, come del resto già il Socinianesimo (2), professata la più solenne deferenza all'autorità dello Stato e propugnata strenuamente la sua competenza in materia ecclesiastica. Si comprende quindi facilmente che i sostenitori dell'assolutismo politico-religioso abbiano cercato di sfruttare in Inghilterra questo lato dell'Arminianesimo, così rispondente alle loro mire, passando per altro sopra a quell'altro lato della medesima dottrina, mercè il quale questa volgeva appunto l'intervento della pubblica potestà non già ad opprimere, come volevano gli Anglicani, ma a raccogliere sotto lo scudo della tolleranza tutte le confessioni.

Lo stesso Laud secondò le tendenze arminiane, che andavano acquistando sotto di lui sempre maggior seguito presso il clero anglicano, e nel conferimento degli uffici ecclesiastici favorì fra tutti i pastori, che più apertamente aderivano alle dottrine arminiane (3). Ne conseguì, per riflesso, che l'Arminianesimo, il quale era stato in Olanda il segnacolo di ogni mitezza, di ogni ragionevolezza e di ogni tolleranza in fatto di religione, venisse da tutti gli oppressi e i ribelli d' Inghilterra considerato in quel turno di

(1) Cfr. Rieker, *Staat und Kierche nach lutherischer, reformirter, moderner Anschauung*, in Histor Vierteljahrschrift, 1898, p. 379 sgg. Vedi sotto § 13.

(2) Cfr. sopra, p. 108 sg.

(3) Möller-Kawerau, *Kirchengeschichte*, III, p. 319 sgg.; Stern, Op, cit., p. 57, 66, 100.

tempo come il prototipo d'ogni intransigenza, d'ogni persecuzione e d'ogni intolleranza, anzi fosse confuso con lo stesso odiatissimo Papismo. Grave confusione, la quale, come osserva rettamente l'Hallam (1), si scusa con l'intima, se bene accidentale e temporanea alleanza che esisteva fra i partigiani di quelle nuove dottrine speculative e i partigiani del potere arbitrario del monarcato.

Ma l'altro elemento fondamentale e caratteristico delle dottrine sociniana ed arminiana, cioè il principio della tolleranza, non poteva rimanere più a lungo misconosciuto, compresso ed inattivo. E di fatti cominciò appunto presso molti insigni rappresentanti del clero ufficiale a farsi strada una concezione integra e genuina dell'Arminianesimo, la quale li condusse man mano a predicare insieme all'ossequio verso la pubblica autorità anche il principio che si debba cercare di conciliare fra di loro le varie credenze e rispettare la fede di tutti.

Se non che con questo il concetto della tolleranza veniva infiltrandosi nelle menti inglesi, non più, come era accaduto per opera dei Battisti, sotto l'aspetto di principio necessariamente connesso al sistema della separazione della Chiesa o delle Chiese dallo Stato, ma come esplicazione dell'autorità di questo in materia ecclesiastica, non più quindi come figliazione del Separatismo, ma come propaggine dello stesso Giurisdizionalismo.

E ciò accadde anche prima che le persecuzioni contro la Chiesa episcopale potessero rendere troppo sospetta di opportunismo cotesta tendenza dei così detti Lati-

---

(1) Hallam, *Stor. costit.*, Cap. VII, vol. II, p. 152.

tudinarii. Il fondatore stesso del Latitudinarismo (1), il Chillingworth aveva già da tempo pubblicato il suo libro: *Judgement of the religion of Protestant*, Oxford, 1637, ove si mostra caldo partigiano non tanto della tolleranza delle chiese separate, quanto di una organizzazione del servizio divino, che permetta a tutti i credenti nella Sacra Scrittura di assistervi senza scrupolo.

In varî suoi eloquentissimi passi egli afferma, che « i protestanti sono inescusabili se violano la coscienza altrui », e che è un gran peccato il pretendere di imporre agli altri una nostra propria interpretazione delle parole di Dio, spogliandole di quella latitudine e generalità che è loro propria, e privando le intelligenze umane della libertà, che fu loro concessa (2).

Questa è la causa di tutti i scismi e di tutte le intestine discordie nella cristianità. Toglietela, e non si avranno più persecuzioni, roghi, maledizioni e condanne di uomini, perchè non hanno sottoscritto a parole di altri uomini, come se fossero parole di Dio.

Non fa stupore che queste idee del Chillingworth fossero accusate di socinianismo (3), e che la stessa accusa si movesse ad un campione anche più intrepido della stessa causa, a Giovanni Hales, nel cui *Trattato sullo scisma*, edito ad Oxford nel 1636, e nella cui teologia in genere è un odore di Racovia, come ben dice l'Hallam, che non lascia dubbio alcuno sulla derivazione delle sue idee di tolleranza (4).

---

(1) Cfr. sopra p. 115.

(2) Cap. 5, § 96. Il Chillingworth cita qui a suo sostegno il libro dell'Aconcio, di cui dicemmo a p. 90.

(3) L'accusa gli fu mossa in varî opuscoli del tempo; cfr. ALLEN, Op. cit. (sopra p 167), p. 125.

(4) HALLAM, *Introduction* (cit. sopra p. 67), III, 59; e *Stor. costit*, Cap. VIII, vol. II, p. 261.

Nel 1640 la convocazione del così detto Lungo Parlamento e la controversia che allora prese ad inasprirsi circa la costituzione da darsi alla Chiesa determinarono un risveglio improvviso della letteratura a favore della tolleranza. La cui idea comincia ad aleggiare potentemente così negli opuscoli con cui il Milton prese a combattere i prelati e la gerarchia episcopale, come nei libelli e nelle petizioni degli Indipendenti a favore ed in difesa della loro Chiesa e della loro causa (1).

Avendo Enrico Burton sostenute in uno scritto uscito nel 1641, col titolo *The Protestation Protested*, le idee separatistiche del Brown e insieme il principio della tolleranza, contro di lui si scagliò un ministro della Chiesa ufficiale, Tommaso Edwards; il quale però alla sua volta fu assalito e confutato con grande eloquenza e meravigliosa vigoria da una donna, seguace degli Indipendenti, dalla signora Caterina Chidley, con un opuscolo di ottanta pagine, che si intitola:

The Justification of the Indipendent Churches of Christ: being an Answer to Mr. Edwards his Book, which he hath written against the Governement of Christ's Church, and Toleration of Christ's public Worship, ecc. London, 1641.

L'autrice è assai più esplicita che non il Burton in favore della libertà religiosa, e fa vedere di concepirla in modo più affine a quella dei Battisti. Onde l'idea della tolleranza aveva ormai guadagnato anche quelle fazioni per entro all'Indipendentismo, le quali fino allora si erano mostrate ad essa refrattarie.

III. — Ma è soltanto al raccogliersi della famosa Assemblea di Westminster, che, come già avvertimmo, il dibattito intorno al principio della tolleranza occupa

(1) Cfr. Masson, Op. cit., II, 591 sgg; III, 109 sgg.

e conquista l'opinione pubblica e si impone alla vita politica d'Inghilterra, aprendo così una nuova èra nella sua storia.

I cinque soli Indipendenti, che fossero stati ammessi a far parte dell'Assemblea, presentarono ad essa un loro scritto dal titolo: *Apologetical Narration*, nel quale esponevano le ragioni della loro Chiesa e chiedevano insieme, in termini moderati e molto remissivi, come la delicatissima occasione imponeva, una certa tolleranza pei Dissidenti in genere. Essi furono addirittura investiti da una caterva di oppositori verbali e di confutazioni scritte, delle quali la prima uscita per la stampa fu quella dello scozzese Adamo Steuart, e la più famosa quella del pastore Edwards già ricordato, dal titolo: *Antapologia* (1).

Se non che alla riscossa sopravvenne in aiuto dei cinque Indipendenti poco di poi uno scritto anonimo, che non si tenne vincolato ai riguardi e alla misura della loro Apologia.

In una prima edizione il libro portava questo semplice e misterioso titolo (2):

M. S. to A. S., London, 1644.

In una seconda edizione, fattasene l'anno medesimo, il titolo fu sviluppato così:

Reply of Two of the Brethren to A. S., etc.; *with a Plea for Liberty of Conscience for the Apologist's Church-way, against the Cavils of the said A. S.*, London, 1644.

La sigla A. S., rimasta anche in questa edizione, voleva indicare Adamo Steuart. E anche il nome dell'autore si conobbe immediatamente, cosicchè il Ballie,

(1) Masson, III, 23, 111 sg., 130 sgg.

(2) Si rilevi la analogia col titolo, dato poi dal Locke alla sua celebre Epistola; cfr. sopra p. 117.

scrivendo ad un amico in Olanda, gli poteva dire con tutta sicurezza: « Lo *M. S.* che scrive contro *A. S.* non è altri che Giovanni Goodwin, di Coleman Street. Egli è il più acerbo nemico del Presbiterianismo, e si pronuncia apertamente per la piena libertà di coscienza in favore di tutte le sètte, siano anche Turchi, Ebrei, Papisti, e tutti dovrebbero essere ancora più ampiamente tollerati che non presso voi stessi in Olanda ». Nel secondo titolo apparirebbe, che l'autore si fosse associato qualcuno, ma quello che si attiene alla tolleranza è certamente opera di lui solo (1).

Cotesto Giovanni Goodwin aveva studiato in Cambridge ed era passato poi dall'università alla chiesa, essendo stato scelto a vicario dai parrocchiani di Santo Stefano, in Coleman Street. Godeva di una grande considerazione come uomo e come predicatore; ma la sua fede diventò ben presto sospetta, così che lo si cominciò ad accusare, già nel corso del 1643, di aver espresso opinioni tendenti all'Arminianismo, anzi, addirittura infette di Socinianismo. Che siasi man mano piegato all'Indipendentismo è una pura ipotesi; certo è soltanto che egli ci appare come un Puritano *sui generis*, un Puritano razionalista (2).

L'ampiezza con cui egli, proprio alla maniera arminiana e sociniana, concepiva il principio della tolleranza, risulta pure di già dalla lettera sopracitata del Ballie: ogni religione, sètta o scisma deve tollerarsi finchè non si attenti dai loro autori e seguaci alla sicurezza dello Stato. Di derivazione arminiana e sociniana è pure l'opinione sua, che non si possa negare all'autorità civile una facoltà di intervento e di governo nelle cose

(1) MASSON, III, 120-121.
(2) MASSON, II, 582 sgg.; III, 113, 120, n. 2, 157 sg.

ecclesiastiche, facoltà che per altro non può spingersi mai fino a sopprimere religioni, sètte o scismi ritenuti falsi, o a punire in qualunque modo i loro addetti. Con ciò il Goodwin si differenzia dalle dottrine rigidamente separatistiche di altri scritti contemporanei. La nota dominante della sua trattazione è poi un ragionare coraggioso, sereno e rigido; il che per un altro verso lo distingue pure dal fare di alcuni di tali scritti (1), e sopratutto dall'intonazione trascendentale, mistica, enfatica del più famoso di essi.

Voglio alludere all'opera uscita anonima, contemporaneamente a quella del Goodwin, col titolo sensazionale:

The Bloudy Tenent (cioè: *Bloody Tenet*) *of Persecution for cause of Conscience, discussed in a Conferance between Truth and Peace*, London, 1644 (2).

Anche di questo scritto contro la *Sanguinaria Opinione della Persecuzione* si conobbe subito l'autore, che era Ruggero Williams, pastore separatista emigrato nel 1631 in America. Egli vi aveva, come vedemmo di già e vedremo anche meglio in seguito (3), per il primo recato il principio della libertà religiosa. E ora ne tornava, caldo ancora delle lotte acerbissime che per essa vi aveva sostenuto in nome di quelle dottrine battistico-arminiane, ch'ei professava strenuamente, ne tornava incaricato di una missione delicatissima presso il governo inglese a vantaggio

(1) Uno di questi, si intitolava: *The Compassionate Samaritan unbinding the Conscience*, London, 1644.

(2) Questo libro di pp. 247 fu nel 1848 ripubblicato per cura della Hanserd Knolly's Society, con una introduzione del Underhill.

(3) Cfr. sopra p. 114 (ivi, linea 16, in luogo di: *che dall'Olanda,* correggi: *in Olanda che*). Cfr. sotto § 13.

delle colonie da lui fondate. Si trattenne a Londra per ciò un quindici mesi (1643-44), e fu assistito validamente nelle sue richieste presso il governo da alcuni insigni Indipendenti, dei quali va sopratutto ricordato Enrico Vane.

Il Vane aveva abbandonata lui pure giovanissimo l'Inghilterra, per non venir meno alle sue convinzioni puritane, e s'era cercata una nuova patria al di là dell'Oceano. Sbarcò a Boston, e nel 1636 fu eletto dai coloni del Massachusetts governatore: dignità, di cui egli cercò innanzi tutto di valersi per indurre quella colonia di bigotti a sensi di maggiore tolleranza; ma indarno. Era tornato in Inghilterra, ricco di esperienza, e da Indipendente deciso, da idealista fantastico, sognava sempre una splendida imagine di libertà civile e religiosa. I vescovi, così diceva, non solo hanno offeso la nostra libertà religiosa, ma ci hanno voluti privare anche della nostra libertà politica; ci han voluti privare di ambedue gli occhi, come i Filistei fecero di Sansone, perchè noi servissimo da garzoni nei loro mulini (1).

Se il libro che il Williams mise insieme durante questo suo soggiorno in Inghilterra, può giustamente considerarsi come l'espressione scritta e stampata dei frequenti ed intimi colloquii di lui col Vane e con gli Indipendenti ricordati più sopra, esso però riflette inoltre quelle idee, che il Williams aveva propugnate con la sua predicazione più che decennale in America e con la polemica contro i pastori intolleranti di colà. E delle cose d'America è rimasta appunto traccia in ogni parte dell'opera; la quale per

(1) Stern, Op. cit. p. 114; Masson, III, 169 sgg.

un altro verso si risente pure nella forma delle condizioni di vita randagia ed agitata, in cui fu scritta.

Si apre con una Dedica alle molto onorevoli due camere dell'alta Corte del Parlamento, e segue una seconda Dedica al molto cortese lettore. Vien dopo una copia delle Scritture e Ragioni scritte già da tempo da un fedele di Cristo, chiuso prigioniero in Newgate, contro la persecuzione in materia di coscienza; le quali in realtà sono poi un estratto di un trattato sulla Libertà di coscienza, scritto dal Murton o di qualcun altro dei Battisti inglesi nel 1620. Una copia di tali Scritture e Ragioni era stata, a quanto pare, sottoposta nel 1635 al pastore Cotton di Boston, perchè le prendesse in considerazione; ed egli invece aveva ad esse replicato, difendendo, in base alle Sacre Scritture, alla pratica universalmente seguita e all'autorità di Calvino e di Beza e d'altri Riformati, il diritto del magistrato civile di perseguitare e punire gli errori di religione. Tale replica del Cotton è riprodotta in disteso nel libro del Williams. L'ultima parte del libro è composta di un primo Dialogo fra Verità e Pace, intorno alle dottrine espresse in tale replica, e da un secondo Dialogo sempre fra Verità e Pace sopra le sanguinarie opinioni in prò della persecuzione, sostenute in un altro scritto dei pastori intransigenti della Nuova Inghilterra (1).

Una semplice scorsa ai sommarii marginali dei dialoghi basta a dimostrarne la ricchezza ed arditezza del contenuto. « Chiesa e Stato civile confusi,

(1) Cfr. Masson, II, 560 sgg., III, 112 sgg. Cfr. pure sulle dottrine del Williams e su di lui: Bancroft, *Histoire des États-Unis*, trad. Gatti de Gamond, Paris-Bruxelles, 1861, vol. II, p. 52 sgg.; Weingarten, p. 36 sg., 293 Döllinger, Op. cit. (sopra p. 162) p. 294.

finiscono per portare la confusione dappertutto ». « I magistrati civili sono tenuti a preservare i corpi dei loro soggetti, non a vessarli per motivi di coscienza ». « La spada civile può fare una nazione di ipocriti e di anti-Cristiani, ma non una di Cristiani ». « Gesù Cristo, il più grande politico che sia stato mai, anch'egli comanda la tolleranza degli anti-Cristiani ». « Seguaci di opinioni corrotte, siano Pagani, Ebrei, Turchi, o anti-Cristiani possono essere sudditi obbedienti alle leggi civili ». « I gigli di Cristo possono fiorire nella sua chiesa, a malgrado dell'abbondanza della mal'erba lasciata crescere nel mondo ». « La assoluta sufficienza della spada dello Spirito ». « Una chiesa nazionale non istituita da Gesù Cristo » « La repubblica civile e la repubblica spirituale, la Chiesa, non avverse, ma indipendenti l'una dall'altra ». « Forzare gli uomini ad assistere al culto di Dio è la più grande causa di rottura della pace civile ». « Un capo di famiglia sotto l'Evangelio non è punto tenuto a spingervi tutti coloro che sono sotto di lui, contro le loro coscienze ». « Pochi magistrati, pochi uomini, spiritualmente e cristianamente buoni: anzi varie sorta di bontà, naturale, artificiale, civile, ecc. ». « Si può con minor colpa costringere alcuno a sposare chi egli non può amare che non a seguire un culto in cui non può credere ». « Gesù Cristo non ordinò mai che si mantenessero i ministri da chi non è convertito e credente ecc. ». « Il potere civile deve *tre* cose alla vera chiesa di Cristo: 1° Approvazione; 2° Sommessione (nel senso che i magistrati civili debbono mostrarsi personalmente sommessi a quella chiesa, di cui sono membri); 3° Protezione ». « Il magistrato civile deve *due* cose ai falsi culti: 1° Permissione; 2° Protezione ».

L'insegnamento del Williams si può raccogliere

in questa formula: « Santità della coscienza ». E nello svolgerlo ha impeti lirici, osservazioni argute, vedute profonde. A proposito di quello ch'ei dice il più deplorevole statuto del diritto inglese, cioè dello statuto che imponeva a tutti indistintamente di assistere agli uffici divini della parrocchia, il Williams nota: « Un'anima incredula è morta nel peccato, e trascinare un incredulo da un culto ad un altro è come far cambiare successivamente di abiti ad un cadavere ». Combatteva l'uso di pretendere contribuzioni forzate a vantaggio dei ministri del culto. Gli avversari esclamavano: forse che il lavoratore non sarà dunque più meritevole di ricevere il suo salario? Sì, risponde il Williams, ma soltanto da coloro che lo hanno impiegato. Una questione egli tratta con particolare ampiezza, dato la grande importanza ch'essa aveva massimamente in rapporto al regime teocratico prevalso nelle colonie della Nuova Inghilterra, ed è se i magistrati debbano essere scelti esclusivamente fra i membri della chiesa. Sostenendo recisamente la negativa, dopo avere osservato che quattro sesti del mondo si reggono egregiamente con le loro leggi civili senza aver sentito parlare mai di Cristianesimo; dopo aver fatto rilevare le perturbazioni di che nelle monarchie ereditarie sarebbe causa, quando si apre la successione, il criterio della religiosità; dopo aver accennato all'incoraggiamento che si darebbe alla ipocrisia quando questa religiosità fosse requisito per il conferimento dei pubblici uffici, il Williams esce a dire, che a tale stregua si dovrebbe pure scegliere un medico od un pilota non in ragione delle loro cognizioni mediche o nautiche, ma di quelle teologiche e del loro rango nella gerarchia ecclesiastica. A proposito della pluralità delle sètte nello stato ci-

vile egli ammonisce che il capitano di un bastimento dello Stato sa ben mantenere l'ordine a bordo e far seguire alla nave regolarmente la sua corsa, anche senza costringere i dissidenti dell'equipaggio a unirsi alle pubbliche preghiere dei compagni. Sottraendo per tal modo assolutamente le coscienze individuali all'autorità del magistrato, il Villiams non si spauriva di fronte alle estreme conseguenze del suo principio, e negava quindi recisamente all'autorità ogni potere di intervenire per arrestare una chiesa nella sua china verso l'eresia o l'apostasia. E infine, con una preveggenza davvero meravigliosa, egli sapeva fin d'allora valutare gli effetti benefici, che il suo sistema avrebbe prodotti nella civile società della sua patria d'adozione, poichè diceva, che liberare l'anima dal giogo d'ogni oppressione costituirà un'opera di giustizia per le nazioni asservite, e varrà insieme a volgere le singole coscienze e i singoli interessi, come la loro totalità, ad assicurare dappertutto la libertà e la pace.

La grande causa della libertà religiosa troverà in seguito chi la svolga con maggior vigoria di raziocinio e maggior copia di erudizione, ma nessuno che superi il Williams, pur così fervido credente, nell'ampiezza del concepirla e nella sincerità del propugnarla. Onde di lui, a buon diritto, si è potuto con frase ben imaginosa dire, che mentre altri scrittori rassomigliano, nel pórre ch'essi fanno alla libertà dei limiti, a quei poeti, i quali dopo aver dichiarato il loro eroe invulnerabile lo rivestono però di una volgarissima corazza, Ruggero Williams invece volle lasciare la verità sola, circondata unicamente dalla sua armatura di luce (1).

(1) Bancroft, Op. cit., II, 61.

Il libro che, come ben dice il Masson, Ruggero Williams donava all'Inghilterra come ricordo prima di riabbandonarla, e questa volta per sempre, non valse però a portar la pace nel grande dibattito. Chè anzi questo parve inasprirsene subito di poi in modo proprio non più visto. Le vessazioni personali contro alcuni di coloro che vi s'erano messi in prima fila, ad esempio contro il Goodwin, le cariche a fondo dei sostenitori dell'intolleranza, la coscienza del consentimento sempre più entusiastico che l'Indipendentismo andava guadagnando nel popolo e nell'esercito, e l'indole stessa degli scrittori meno elevata fecero sì, che da parte dei sostenitori medesimi della libertà religiosa si smettesse l'antica serenità e temperanza delle espressioni e si attaccasse con veri libelli famosi la maggioranza intollerante dell'Assemblea di Westminster e del Parlamento.

Una di tali scritture, uscita anonima a Londra nel 1645 col titolo: *The Arraigment of Persecution*, portava queste indicazioni di stampatore e di autore: « stampato da Martino Graffia-Clero per Bartolomeo Sconcia-Preti », e designava come luogo di vendita: « strada della Tolleranza, proprio di contro al cortile della Persecuzione ». Ne era autore un tal Giovanni Robinson (1).

Di tali libellisti meriterebbe un cenno speciale Giovanni Lilburne, fanatico sostenitore del separatismo e della tolleranza e amico del Cromwell, ma di indole così battagliera che quest'ultimo ebbe a dire spiritosamente di lui: « Se mai un giorno Giovanni Lilburne si dovesse trovare solo nel mondo: Giovanni attaccherebbe briga con Lilburne, e Lilburne con Giovanni ».

(1) MASSON, III, 387, 433.

Contro varie lettere, con cui i ministri di più luoghi e specialmente quelli di Londra reclamavano dall'Assemblea che respingesse ogni proposta di tolleranza (1), uscì anonimo lo scritto seguente, di cui non sono in grado di riferire se non il titolo, abbastanza significativo per altro:

Tolleration iustified and persecution condemned; in an answer or examination of the London-ministers letter, London, 1646.

La tolleranza però non era solamente in quel tempo, come dicevano per dispregio i ministri di Londra nella chiusa della loro lettera, la *Grande Diana* degli Indipendenti e di tutti i Settarii, ma continuava ad essere propugnata da una parte dei seguaci della Chiesa episcopale, che allora a dir vero assaggiava anch'essa quanto sia dura la condizione dei perseguitati.

L'opera capitale della letteratura latitudinaria, in difesa della libertà religiosa, fu quella che il teologo anglicano Geremia Taylor scrisse, appunto durante i torbidi rivoluzionarii, intorno alla libertà di emettere pubblicamente le proprie opinioni religiose:

Discourse on the Liberty of Prophesying, London, 1647.

Il libro si fonda sostanzialmente tutto quanto sul grande principio, che il Taylor aveva esso pure dedotto dagli Arminiani d'Olanda, e che questi alla loro

---

(1) *A letter from divers ministers about Colchester, Essex, to the Assembly of Divines, against a toleration of indipendency*, London, 1645; *A letter of the ministers of the city of London, presented the first of Ian. 1645, to the Reverend Assembly of Divine sitting at Westminster by order of Parliament, against toleration*, London, 1645. Cfr. inoltre: *Divine observations upon the London-ministers letter against toleration*, London, 1646.

volta tenevano dai Sociniani e da Aconcio, cioè sul principio, che le verità fondamentali del Cristianesimo si debbono ridurre ad alcune poche, e più specialmente al simbolo degli Apostoli preso nel suo senso letterale; poichè tutto il resto è incerto, disputato, variamente inteso e deciso in senso opposto dai Padri della chiesa, dai concilii, dalle varie chiese, anzi da una medesima chiesa a seconda dei diversi tempi. Quale è quella chiesa, che non cambii dottrine ad ogni secolo, esclama il Taylor, sia introducendone delle nuove, sia abbandonando le antiche? E come si potrebbe spiegare, soggiunge altrove, che nel Cattolicismo stesso tutti i Domenicani sono di una medesima opinione circa la predestinazione e l'immacolata concezione, e tutti i Francescani di un'opinione affatto opposta?

Questo principio fondamentale è svolto dal Taylor nelle prime 12 sezioni del libro con una ampiezza ed una arditezza, ignota ancora ai pensatori, da cui egli lo tolse. La conseguenza, a cui giunge, è pure la medesima che in tali autori: la necessità di tollerare tutte le opinioni per entro al Cristianesimo.

Gli argomenti in favore della tolleranza sono minutamente considerati dal Taylor nelle sezioni successive, con grande lusso di erudizione teologica e storica. Il suo concetto è, che si debbano tollerare tutte e religioni, che non insegnino cose contrarie all'ordine pubblico e ai buoni costumi; e che il decidere se si debba tollerare questa o quell'altra setta di Cristiani è una questione politica piuttosto che religiosa.

Se la tolleranza del Taylor non varca, come si vede, i confini del Cristianesimo, egli però non esita a farne partecipi anche gli Anabattisti, anzi gli stessi Papisti, che pure ancora dopo lui Milton, come vedremo,

e Locke, come vedemmo, escludevano. Tratta egli in una sezione speciale degli Anabattisti, e ne esamina lungamente le dottrine fondamentali, conchiudendo, che, dal momento che tali dottrine riposano su basi plausibilissime, sebbene insufficienti, non v'è motivo per non tollerarli; solamente si potrà impedir loro di predicare quelle altre dottrine non fondamentali sulla illegittimità della guerra, sui giuramenti, sulla pena capitale, le quali distruggerebbero le basi d'ogni governo. Più notevole ancora è la sezione ove egli propugna la tolleranza dei Papisti; a cui vuole solamente si interdica di sostenere che il papa può deporre i re, sciogliere dalla fedeltà i sudditi, dispensare dalla fede promessa agli eretici, giustificare il regicidio.

Il capitolo diciasettesimo dell'opera costituisce come una stonatura in tutto il sistema, perchè molte maggiori restrizioni contiene, che non le enunciate. Onde non infondato è il sospetto (1), ch'ei ve l'abbia intercalato in seguito, quando cioè, non essendo più la Chiesa episcopale, a cui apparteneva, minacciata dai rivolgimenti rivoluzionarii, ma bensì restaurata in tutti i suoi poteri, egli prese a sostenere idee assai meno liberali. Questo suo voltafaccia, che tutti gli scrittori deplorarono (2), fa pensare ancora una volta ad Agostino, di cui riproduce, in molto minori proporzioni però, la famosa trasformazione.

Una portata morale infinitamente più alta ha appunto per ciò l'esempio di un contemporaneo, di Giacomo Harrington, il quale, sebbene legato a Carlo I

(1) HALLAM, *Introduction*, III, 83.

(2) Così COLERIDGE, *Notes on English Divines*, I, 209; LECKY, II, 63; SCHAFF, *The progress* (cit. sopra § 1), p. 55.

e fido a lui anche nella sventura, propugnò sempre ogni libertà, non esclusa la religiosa. E scriveva, che la libertà non è possibile in una repubblica, se non vi è la libertà di coscienza; che dove piena libertà civile domina, essa non può non comprendere la libertà di coscienza, e dove piena libertà di coscienza domina, essa non può non comprendere la libertà civile; che infine in un governo popolare la libertà di coscienza deve avere o nessuna oppure la più grande sicurezza e tutela (1). E altrove: « Piena ed intera libertà di coscienza si ha dove l'uomo può esercitare la propria religione secondo i precetti della sua propria coscienza senza diminuzione dei suoi diritti di cittadino » (2).

Ed è notevole, che con tutto ciò egli non recedesse punto, non che dal pensiero giurisdizionalistico di una generale competenza dello Stato sulle cose ecclesiastiche, ma neppure dal propugnare la necessità di una vera chiesa ufficiale, sovvenuta ma controllata dall'autorità civile (3).

IV. — Gli sforzi dei cinque rappresentanti dell'Indipendentismo presso l'Assemblea di Westminster, per ottenere una qualche concessione alla loro chiesa ed alla causa della libertà, naufragarono a pieno, e il partito che sosteneva doversi unica istituire la rigida costituzione dei Presbiteriani trionfò. Anche il Parlamento inglese fu guadagnato al Presbiterianismo più intollerante.

---

(1) *Political Aphorismes*, 22-25; tradotti in francese, e in italiano da un anonimo.

(2) *A System of Politics*, cap. VI. Così pure in molti passi della sua celebre opera: *Oceana*. Cfr. Lecky, II, 60, 115.

(3) Aforisma 21°.

Ma ben altro trionfo doveva poi arridere agli Indipendenti, dopo che la grande controversia si trasportò definitivamente dalle aule parlamentari ai campi di battaglia. E un movimento ben più largo e di ben maggiore portata, di quello più sopra delineato, doveva iniziarsi in favore della libertà religiosa, appunto quando gli Indipendenti, sconfitti nella Assemblea di Westminster e in Parlamento, riuscirono per altre vie a far sentire la loro influenza sulla vita pubblica inglese.

E ciò accadde allorquando dal loro seno emersero un Milton ed un Cromwell. Sarebbe stato infatti molto singolare, scrive il Lecky (1), che la grande questione fosse rimasta trascurata in un tempo, in cui Cromwell dirigeva la politica e Milton il movimento intellettuale dell'Inghilterra, e questa era per ogni dove agitata dallo entusiasmo per la libertà. Il breve periodo repubblicano segna appunto il primo passo di quella nazione verso la tolleranza.

Con Giovanni Milton la nobile causa trovava un fervente avvocato non più solamente fra i teologi o i filosofi o gli uomini politici, ma in quello che di intellettualmente più alto un paese ed un'epoca potevano produrre, nel maggiore poeta del tempo.

Tutte le opere del Milton, così quelle di polemica religiosa o politica, come quelle semplicemente storiche e poetiche, rifulgono per una vera accensione interna d'amore della libertà. Cosicchè è difficile segnare precisamente quali siano i punti, ove più specialmente il principio della tolleranza sia caldeggiato (2).

---

(1) Lecky, Op. cit., II, p. 58.

(2) Rinuncio del pari a citare i numerosi passi, che illustrano l'opera del Milton in rapporto alla libertà religiosa, della grande biografia in sei volumi del Masson, più volte ricordata.

E la difficoltà cresce ancora qui, come del resto in qualche altro caso consimile, per il fatto, che la alata e veemente eloquenza di un poeta quanto più vi fa vibrare di ammirazione, tanto meno vi dà coraggio a riassumerla in brevi cenni schematici come se si trattasse del compassato ragionamento di un teologo, di un filosofo, o di un giurista.

Comunque, si può particolarmente ricordare lo scritto ch'egli rivolse il 24 novembre 1644 al Parlamento sul punto ch'esso stava deliberando di imporre una nuova e più grave censura sui libri, e che è noto per lo più semplicemente col nome di Areopagitica.

Esso si intitolò propriamente:

Areopagitica; A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of unlicensed printing, to the Parliament of England.

Concordemente l'Inghilterra ravvisa in questa orazione la prosa più alta che il Milton abbia scritto mai, e un monumento del suo genio non inferiore al grande poema: « Il Paradiso perduto » (1).

La persecuzione, egli dice, è assolutamente inutile per la difesa della verità, poichè la verità è, dopo Dio, la più forte. Ma oltre che inutile, essa è di immenso danno alla verità, poichè riesce d'impaccio agli uomini nello scoprirla.

La verità è di fatti largamente diffusa tra gli uomini; ogni sistema ne contiene una piccola parte commista a venature di errore; ma nessuno la com-

(1) Lo stesso MASSON (III, 287 sgg.) riconosce per altro, che, considerata unicamente sotto l'aspetto della libertà religiosa, l'Areopagitica, se pure più celebrata, non può però stare al paragone degli scritti, già ricordati, di Giovanni Goodwin e di Ruggero Williams.

prende per intiero; ed essa può solo in un certo grado scoprirsi mediante un accurato raffronto dei sistemi più opposti. Pertanto annullare alcuni di tali sistemi e comprimere la stampa o costringerla a divulgare la opinione di una sola setta, val quanto distruggere il solo mezzo, che noi possediamo per giungere alla verità.

In modo più concreto e specifico egli si espresse a proposito della tolleranza in un altro suo libello politico, pubblicato parecchi anni di poi, cioè nel 1673, ed intitolato:

On true Religion, Heresy, Schism, Toleration, and what best means may be used against the growth of Popery.

Il concetto fondamentale è pure in questo libro quello, che dai Sociniani in poi ricorre sempre sotto le forme più disparate: tutte le diversità d'opinione, che esistono fra i protestanti e li dividono, riflettono cose, che non toccano la eterna salute; e quindi debbono tollerarsi tutte le sètte: Ariani, Sociniani, Anabattisti, ecc. Ai Cattolici per altro è recisamente dal Milton negata ogni tolleranza, in base a questo singolare ragionamento: « Perchè si potesse tollerare l'esercizio della religione cattolica, bisognerebbe supporre ch'esso non fosse dannoso allo Stato. La tolleranza può riguardare l'esercizio pubblico od il privato della religione. Ora la cattolica non può pretendere nè l'uno nè l'altro, perchè è una religione idolatra: non il pubblico, per l'insopportabile scandalo che recherebbe a tutti i coscienziosi spettatori; non il privato, per la grave offesa che ne verrebbe a Dio, il quale condannò sopra ogni cosa e col massimo rigore l'idolatria ».

Questa esclusione, che sarebbe assolutamente in-

comprensibile ove si considerasse l'opera del Milton astrazion fatta dall'ambiente da cui sorse, e non si badasse che alla futile giustificazione sopra riferita, si spiega invece con ragioni d'ordine politico, tenendo cioè conto che l'opuscolo fu scritto già durante la restaurazione, allorchè il Cattolicismo, favorito come vedremo dagli Stuardi, era diventato la più grave minaccia di quella libertà inglese (1), per cui tanto aveva lottato il Milton e per cui, allora, egli soffriva nel suo sconsolato e disagiato ritiro.

Del resto l'esclusione dei Cattolici, perchè di essi politicamente si diffidava, è una nota comune non solo a quasi tutti i pensatori inglesi posteriori, e già lo vedemmo quanto al Locke, ma a tutti i tentativi e ai primi esperimenti di libertà, che in quei paesi si vennero facendo.

Quando gl'Indipendenti tennero col Cromwell la somma delle cose in Inghilterra, non mancarono di fare ogni loro potere per introdurvi nelle leggi quella tolleranza ch'era ne' loro principii fondamentali (2).

Fattore principale della vittoria degli Indipendenti e del Cromwell era stato l'esercito. Ed è veramente esempio forse unico nella storia, che in quello, che fu in ogni tempo lo strumento delle peggiori coazioni, si rifugiasse, tra l'intransigenza ond'era invasata ogni istituzione e ogni assemblea rappresentativa d'Inghilterra, lo spirito della libertà. Ma bisogna considerare

---

(1) Lecky, II, 62, n° 1.

(2) Cantù, *Storia universale*, 10ª ed., Torino, 1889, tom. IX, p. 227. Così essi, conseguito il potere, si comportavano qui assai diversamente di quanto avessero fatto in America. Cfr. sopra p. 112 sg. e sotto § 13.

il modo assolutamente insolito con cui il Cromwell aveva saputo far balzare in armi dalla massa imbelle del popolo inglese cotesto invincibile esercito di *Santi*, che l'odio contro ogni tirannide teneva cementato indissolubilmente e infiammava alle imprese più arrischiate. Nelle file dell'esercito repubblicano, scrive lo Stern (1), si era molto alieni dalle dispute teologiche che inasprivano gli animi; anzi v'era dominante l'entusiasmo di una fede sicura di vincere, che teneva in poco conto le piccole differenze di opinione religiosa.

Si levava quindi dagli intolleranti gran lamento che in quell'esercito abbondassero i settarii e gli eretici; e qualche ufficiale superiore non si peritò di punirne alcuno, professante le opinioni più estreme. Ma il Cromwell ammoniva i punitori: « Guardatevi dal mostrar violenza, e dal lasciarvi indurre ad usare violenza contro coloro, ai quali non si fa accusa di altro, se non di trovarsi in disaccordo con voi nelle cose attinenti alla religione. Lo Stato non deve darsi pensiero, nella scelta dei suoi servi, delle loro opinioni. Se lo servono onoratamente, ciò basta ». E dopo la vittoria di Naseby scriveva al presidente della Camera bassa, raccomandandogli di risparmiare la fede dei suoi valorosi soldati, perchè: « Chiunque espone la vita per la libertà del paese deve potersi fidare di Dio e di noi, per quel che riguarda la libertà della sua coscienza ». Dopo presa Bristol dichiarava: « Presbiteriani ed Indipendenti han tutti allo stesso modo qui il medesimo spirito di fede e di preghiera, sono concordi e non scissi da nomi di partito; ed è sven-

---

(1) STERN, Op. cit., p. 185 sg.

tura che le cose vadano altrove diversamente... Tra fratelli non ci aspettiamo altra coazione in cose dello spirito, eccetto quella che viene dalla ispirazione e dalla ragione » (1). Non soltanto poi la turba dei soldati era tutta compresa dalla persuasione che nel regno di Dio, ch'essi miravano ad istituire, avesse a sancirsi una assoluta libertà di coscienza, onde si facevano beffe degli *abiti neri* dell' Assemblea di Westminster e degli intransigenti del Parlamento, ma gli stessi capi più insigni dell'esercito, quale il generale Fairfax, Roberto Blake, l' eroe delle vittorie navali sugli Olandesi, e il genero del Cromwell Enrico Ireton erano dello stesso avviso (2).

Coadiuvato da costoro e da altri, come il giurista Oliviero di S. John ed Enrico Vane, riuscì il Cromwell anzitutto a strappare al Parlamento la cosidetta ordinanza di accomodazione delli 13 settembre 1644, con cui fu stabilito, che qualora le differenze di opinioni intorno alla costituzione ecclesiastica non potessero comporsi si dovesse cercar modo, che « le coscienze delicate, le quali non volessero sottomettersi compiutamente alla regola deliberata, fossero risparmiate, conforme alle parole di Dio ed in omaggio alla pace pubblica ». E questo fu il primo passo verso la tolleranza.

Sempre più incalzanti fioccavano sul Parlamento le petizioni dell'esercito, perchè fosse istituita una piena libertà. In una di esse, redatta da ufficiali con a capo Fairfax e Cromwell, si diceva : « Noi non domandiamo alcuna mutazione nella costituzione dello Stato,

(1) Cfr. le numerosissime biografie del Cromwell, e Stern, p. 201 sg.; Masson, Op. cit., III, 166 sgg., 384 sgg.
(2) Cfr. Masson, III, p. 522 sgg.

e non vogliamo nemmeno più immischiarci nella questione del reggimento presbiteriano della Chiesa..... ma chiediamo per ogni cittadino pacifico la tolleranza, che è conforme al benessere dello Stato ed alla giustizia » (1). Già intanto il 28 ottobre 1647 i capi dell'esercito del Cromwell uniti a consiglio approvarono un progetto di nuova costituzione per l'Inghilterra, in cui quanto alle materie religiose si affermava, ch'esse debbono essere rilasciate completamente ai dettami della coscienza (2).

È questa la prima e l'ultima volta che in Inghilterra in un progetto di legge si fa l'affermazione del diritto innato alla libertà religiosa; la quale anche oggidì è in quel paese assicurata di fatto, ma non espressamente formulata come principio (3).

Quando per altro si trattò, giustiziato il re e proclamata la repubblica, di dar forma concreta alle aspirazioni, così vivacemente e costantemente espresse durante la lotta, Cromwell e gli Indipendenti videro pararsi innanzi difficoltà di vario genere. E prima di tutte quella di ben intendersi fra di loro sul da farsi.

Una parte invero, la più radicale, avrebbe voluto radere nettamente al suolo ogni vestigio di Chiesa ufficiale e, fedele all'antico programma separatistico, avrebbe voluto che anche qui, come in America, la libertà religiosa risultasse da una assoluta libertà lasciata dallo Stato alle diverse Chiese. Di questo parere era lo stesso Milton ; il quale, massimamente nella sua seconda Difesa del popolo inglese, tentò con ogni

---

(1) Stern, Op. cit., p. 217; Masson, III, 558, 573.

(2) Gardiner, *History of the great civil war*, III, London, 1891, p. 608, citato dal Iellinek.

(3) Iellinek, Op. cit. (sopra p. 114), p. 34.

sforzo di trascinare il Cromwell per tale via, chiedendogli di seguire un programma determinato, che mirasse sopratutto alla separazione della Chiesa dallo Stato, sull'esempio di quanto Ruggero Williams aveva fatto nella colonia di Rhode-Island (1).

Cromwell per contro, e la maggioranza con lui, non intendevano di dare alla questione religiosa una soluzione così radicale, meglio valutando le necessità pratiche e storiche del loro paese e ben comprendendo la differenza che correva fra esso e una piccola colonia da poco fondata. Volevano quindi essi far opera essenzialmente di conciliazione e di contemperamento, togliendo gli abusi della Chiesa ufficiale, senza per altro abbatterla, ma assicurando al tempo istesso la più larga libertà ai Dissidenti. E così fecero.

E così pertanto, con una singolarissima trasposizione di vedute, quello che gli Indipendenti, giunti al potere, attuarono, non fu il sistema di tolleranza da tanti anni vagheggiato dall'Indipendentismo, ma bensì quello escogitato e propugnato dai Latitudinarii (2). Fu per questi un trionfo decisivo nei secoli; poichè il separatismo dovette ripiegare definitivamente in America; mentre la libertà religiosa inglese, da questa sua prima attuazione in poi, fino ai giorni presenti, rimase per sempre unita ed assicurata al regime giurisdizionalitico.

Di fatti nella costituzione, che il Cromwel giurò, assumendo la qualità di Protettore, si lasciava intendere chiaramente, che non si voleva abbandonare la religione alla cura delle singole associazioni pri-

(1) Stern, Op. cit., p. 320 sg., 331 sg., 326; Masson, Op cit., *passim*.
(2) Cfr. sopra p. 174 sgg.

vate, ma che lo Stato riconosceva come sua religione ufficiale la religione cristiana, quale è espressa nella Bibbia, con l'obbligo di sostenerla e col corrispettivo diritto di invigilarla. A tutti i Cristiani però, che non aderissero al domma e al rito accolti dallo Stato, fu accordata piena libertà di culto; purchè non si servissero dell'ottenuta libertà per turbare l'ordine pubblico e offendere la morale. Esclusi erano però i Cattolici e i Prelatisti, o addetti all'antica Chiesa episcopale.

Cromwell stesso ribadì questo concetto, allorchè, parlando per la prima volta al Parlamento di bel nuovo convocato, chiamò la libertà di coscienza uno dei più preziosi doni di Dio; con le quali parole egli intendeva ammonire tanto i molti Presbiteriani dallo spirito angusto, che egli non avrebbe sopportato che « lo spirito non cristiano della intolleranza » si volgesse contro il prossimo, quanto i Settarii radicali che non si sarebbe lasciato « portar la scure su le radici dello stato ecclesiastico ».

Ma egli s'era illuso grandemente nel suo tentativo di stabilire un accordo fra il potere militare sorto dalla rivoluzione e la rappresentanza del popolo. Da parte di questa gli vennero le più gravi difficoltà all'introduzione della tolleranza, già subito quando pochi giorni dopo il suo discorso si pose in discussione l'articolo della costituzione protettoriale, relativo ad essa. I Presbiteriani infatti, di cui moltissimi erano stati mandati al Parlamento, non cercarono di rovesciare detto articolo, ma di indebolirne il significato e di interpretarlo a modo loro. Siccome esso poneva come condizione della tolleranza la « fede in Dio per la mediazione di Cristo », essi non si contentarono di escludere dai vantaggi di quella i Cattolici

ed i Prelatisti, ma vollero tenerne lontani altri Dissidenti; e nominarono una commissione, composta in maggioranza di Presbiteriani, che illuminasse il Parlamento sulla portata di tale formula. La commissione compilò una lunga lista di eresie, che il Parlamento accolse, emanando un *bill*, nel quale si comminavan pene non solo contro i Papisti e i Prelatisti, ma anche contro gli Atei, i Bestemmiatori, gli Eretici e tutti coloro che impugnavano le verità fondamentali della Chiesa cristiana. Deliberò per di più che il Protettore non potesse esercitare nessun diritto di *veto* su tale *bill*; cui si volle porre subito in esecuzione incarcerando, processando e condannando un tale Giovanni Biddle, accusato di avere diffuse delle opinioni sociniane (1).

Il Parlamento, come è noto, fu sciolto dal Cromwell; che mosse ai rappresentanti del popolo rimprovero sopratutto del contegno ostile da essi mostrato in materia di tolleranza religiosa, e prese a governare in conformità di essa, secondo ch'ei l'intendeva.

Nessuna moderazione ebbe verso il culto cattolico. La messa pareva al Cromwell quasi un simbolo di ostilità politica. Una legge del 25 gennaio 1650 poneva del resto ancora i Papisti fra i *Delinquentes*; e l'esecuzione di un prete cattolico, tornato in segreto dall'esiglio, mostrò chiaramente nel 1654 che le antiche leggi crudeli non erano dimenticate. I membri della Chiesa episcopale nulla avevano da temere personalmente, ma erano molto depressi. Però oltre alla Chiesa di stato, al cui stabilimento lavoravano molte commissioni ufficiali, si mantennero in piedi molte

(1) Cfr. Allen, Op. cit., p. 131 sgg.

sètte autonome. Pur che non tentassero nulla di rivoluzionario, non furono molestate. Gli Anabattisti e i così detti partigiani della Quinta Monarchia ebbero la facoltà di raccogliersi in comunità. Coi Quaccheri, a cui lo stesso Cromwell non era da principio propenso a concedere tolleranza, finì per intendersi, dopo ch'ebbe conferito col loro capo Giovanni Fox. E, dopo le trattative corse fra lui e il dottissimo ebreo Manasseo Ben Israel, riuscì ad ottenere anche per gli Israeliti, cacciati in massa sotto Edoardo I, una parziale riammissione in Inghilterra. La bestemmia e l'ateismo rimasero impuniti. Nè si fecero più liste di eretici, anzi Giovanni Biddle venne prosciolto (1).

La costituzione che il Cromwell accettò quale re d'Inghilterra si informava, e quanto alla istituzione di una Chiesa ufficiale e quanto alla tolleranza, agli stessi principii che già l'antica costituzione protettorale.

V. — Con la restaurazione della monarchia degli Stuardi tutto questo venne tolto di mezzo, e l'antica Chiesa episcopale o anglicana rientrò nella pienezza della sua passata strapotenza.

Il Parlamento che va dal 1661 al 1679 segna il punto culminante della intolleranza della Chiesa anglicana contro tutti i Dissidenti, ed in ispecie contro le altre Chiese protestanti (2). Il cosidetto *Uniformity Act* del 1662 impose a tutto il clero gli articoli di fede della Chiesa anglicana, il che fece sì che 2000 ecclesiastici, i quali non vi si vollero piegare, fossero rimossi. Il *Conventicle Act* del 1664 punì severamente tutti coloro che

(1) Makower, Op. cit, p. 90 sgg.; Stern, Op. cit., p. 337 sgg., 353.

(2) Makower, p. 96 sgg.

partecipassero ad adunanze religiose non in conformità coi riti della Chiesa episcopale. Il *Test Act* del 1672 obbligò tutti gli impiegati civili e militari a prestare il solito giuramento di fedeltà e di riconoscimento della supremazia del re in materia di religione, e per di più a giurare, ch'essi non credevano alla transubstanzazione, e a ricevere prima di assumere l'ufficio ed entro tre mesi dalla nomina la comunione secondo il rito anglicano.

Se non che succede a questo punto uno dei fatti più singolari, che la storia della tolleranza religiosa abbia certamente visto mai.

Tra il partito della Chiesa anglicana e gli Stuardi, dal cui accordo la restaurazione era sorta, si palesò tosto per altro e perdurò per ben ventotto anni il più profondo malinteso per rispetto appunto alla tolleranza religiosa; malinteso, che provocò al fine una novella rivoluzione e fece perdere agli Stuardi una seconda volta il trono d'Inghilterra.

Già durante il regno di Giacomo I e di Carlo I, come vedemmo, le tradizioni della casa e le relazioni di famiglia, tutte quante propense al Cattolicismo, avevano posto dei germi di malumore fra la corona e i protestanti inglesi d'ogni confessione. Con Carlo II e con Giacomo II il malumore si mutò in attrito, e quindi in lotta aperta.

Carlo II, sposo del pari che Carlo I ad una principessa cattolica, e ascritto egli stesso segretamente nel 1669 alla religione cattolica, che poi palesemente professò morendo nel 1685, già nel salire al trono riannodò secrete intelligenze con Roma per il ristabilimento del Cattolicismo in Inghilterra, e ogni sua cura pose in favorirlo. Non poteva certo d'un tratto e direttamente abrogare le leggi emanate contro di esso,

chè la gran maggioranza dei sudditi gli si sarebbero volti contro (1). Cercò allora di giungere alla meta per una via indiretta, proclamando la libertà di coscienza per tutti i Dissidenti, affinchè i Cattolici vi fossero compresi e se ne potessero giovare.

A due riprese egli tentò la prova, cioè il 26 dicembre 1662 e il 15 marzo 1672, emanando una cosidetta *Declaration of Indulgence*, cioè un decreto di tolleranza per i Cattolici e i Protestanti non conformisti. Ma entrambe le volte senza successo; chè il Parlamento, devoto alla Chiesa ufficiale, glie li fece revocare, costringendolo anzi a patire le rinnovate persecuzioni e le nuove misure restrittive contro i Cattolici, diventati appunto per l'appoggio reale sempre più sospetti.

Giacomo II, non appena salito al trono, ruppe ogni indugio, lasciò da parte ogni riguardo, e prese a propugnare la causa del Cattolicismo in Inghilterra con uno zelo, che il Pontefice stesso cercava di moderare e che scrittori notoriamente ortodossi hanno in seguito dichiarato eccessivo (2).

Giovandosi di una molto contestata potestà di dispensare delle leggi penali, che sarebbe spettata al re (3), egli promulgò il 4 aprile 1687 un decreto, con cui si sospendono tutte le leggi penali contro i Nonconformisti, si fan cessare tutti i processi in corso per motivo di religione, si condonano le pene già inferte a

(1) Cfr. l'interessante contrapposto fra le idee di Carlo II e di uno fra i più insigni pastori del tempo, del Baxter, in fatto di tolleranza, in Ranke, *Englische Geschichte*, Vol. IV, Berlin, 1863, p. 180 sgg.

(2) Hergenröther, Op. cit, III, p. 585 sg.; Cantù, Op. cit., IX, p. 254 sgg.

(3) Ranke, Op. cit, Vol. V, 1865, p. 368, e p. 396 sgg.

tale riguardo, si dà ad ogni Chiesa il libero esercizio del proprio culto, e si dispensano tutti i cittadini da qualunque giuramento speciale di fedeltà o di supremazia.

Tale amplissimo editto di tolleranza fu rinnovato il 27 aprile 1688, ed il re ingiunse agli stessi ministri della Chiesa ufficiale di darne lettura dal pergamo. Sette di essi vi si rifiutarono. Fu questo l'inizio della lotta decisiva (1).

Il re aveva creduto di guadagnarsi con l'editto i Dissidenti non conformisti, che ne erano favoriti. Ma invece egli vide levarglisi contro tutte indistintamente le chiese protestanti, e i rappresentanti di ogni ceto, uniti in un medesimo timore, che il re fosse per rimettere l'Inghilterra sotto la dipendenza del Papa (2). Giacomo II, vinto, dovette ai primi del 1689 lasciare l'Inghilterra; e poco di poi Guglielmo d'Orange, che già vi era approdato il 5 novembre 1688, riceveva la corona (13 febbraio 1689).

La fortuna dei Cattolici fu d'allora in poi legata a quella dei pretendenti, il che li pose politicamente sempre più in mala vista. Alla politica di Giacomo II, dice il Macaulay, i Cattolici debbono tre anni d'illegale ed insolente trionfo in Inghilterra, e cento e quarant'anni di soggezione e di degradazione.

Un giudizio morale, e non semplicemente politico, sull'operato di Giacomo II non è per altro molto agevole. Gli scrittori cattolici, deplorando la sua cattiva tattica, non osano dargli neppure una incondizionata lode di aver voluto proclamare con la piena libertà di coscienza un principio, che la Chiesa disap-

(1) Cfr. Macaulay, *Storia d'Inghilterra*, trad. Nicoli, Capitolo VIII, Vol. IV, Torino, 1855, p. 77; Makower, p. 99 sgg.; Schaff, *The progress*, ecc., p. 59 sg.

(2) Macaulay, Loc. cit., p. 68.

prova (1). Gli scrittori inglesi e in genere tutti i protestanti non vedono in questo suo atto, il quale considerato in sè stesso farebbe il più grande onore a quel monarca, se non un tranello, ch'egli tendeva all'Inghilterra, con la recondita intenzione di revocare la concessa libertà non appena i Cattolici si fossero impossessati nuovamente della somma delle cose. E certo non si sa vedere come un fervente e scrupoloso cattolico, quale Giacomo si dimostrò fino all'estremo, avrebbe potuto opporsi alle esigenze del partito cattolico, intransigente ora e tanto più a quel tempo.

Un giusto giudicio su tutto questo grande e singolare fatto storico ci sembra quello del Chateaubriand: « Così fu con un atto giusto e generoso che Giacomo finì di disgustare la nazione. La doppia cagione di questa specie di iniquità di fatti non è difficile a rinvenirsi: da un lato eravi il fanatismo protestante, e dall'altro si capiva che la tolleranza del re non era sincera, e ch'esso non reclamava una libertà particolare se non per distruggere le libertà generali ».

Quella per contro che non può essere messa in dubbio è la sincerità, con cui propugnava la più illimitata tolleranza negli scritti e nei fatti, il più influente consigliere del re in queste materie, il quacchero William Penn. La tolleranza era per lui una tradizione di famiglia (2). Il Macaulay, il quale gli fu per altro giudice così poco benigno che il suo giudizio provocò una delle più vivaci polemiche, dice che

---

(1) Cfr. per es. in Mazure, *Hist. de la Revolut. de 1688 en Angleterre*, Paris, 1825, Vol. III, p. 388, l'opinione del Bossuet sull'editto di tolleranza di Giacomo II.

(2) Ranke, *Engl. Gesch.*, vol. V, p. 408 sgg. L'opera del Penn vi è magistralmente tratteggiata.

la venerazione di più popoli da lui beneficati finì per fare della sua quasi una figura di santo, piuttosto un mito che non un personaggio della storia (1); e ciò appunto per quell'apostolato fervente e qualche volta quasi ingenuo di ogni idealità e libertà, ch'egli ha compiuto e in Inghilterra e in America e in varî paesi del continente europeo.

Tutte le sue opere toccano questioni attinenti alla libertà religiosa; e a lui si deve massimamente di aver fatta di essa uno dei canoni fondamentali della nuova setta dei Quaccheri, e di averla poi istituita nella colonia da lui fondata in America (2).

Imprigionato per motivi di religione, scrisse in carcere una calda apologia della libertà di coscienza:

The Great Case of Liberty of Conscience debated, London, 1671.

Un altro scritto mira a combattere più specialmente ogni forma di coazione in materia di religione, e si intitola:

An Adress to Protestants of all Persuasion, London, 1679.

L'opera sua principale sotto questo rispetto è però quella, con cui egli cercò di guadagnare le menti nella Corte e nel Parlamento ai progetti di universale tolleranza, che frattanto il Buckingham andava maturando:

A Persuasive to moderation to church dissenters in prudence and conscience, humbly submitted to king and his great council, London, 1686.

Secondo lui la tolleranza avrebbe dovuto comprendere da una parte i Cattolici, ma dall'altra anche i Dissidenti protestanti senza eccezione di sorta; poichè

(1) Macaulay, *Storia*, Cap. IV, vol. II, p. 222.
(2) Cfr. sotto § 13.

appunto la incondizionata ammissione di questi ultimi sarebbe stata a suo giudizio il più naturale ed efficace correttivo di quegli eccessi e di quella preponderanza, che si temevano nei primi. La Chiesa d'Inghilterra si sarebbe così trovata in una vantaggiosa condizione di equilibrio fra questi due estremi.

E anche dopo pubblicata la famosa Dichiarazione di indulgenza, il Penn fece sentire a tutte e tre le grandi fazioni: Anglicani, Cattolici, Dissidenti, la sua opinione al riguardo in un altro opuscolo:

Good Advice to the Church of England, Roman Catholics and Protestants Dissenters, in which he showed to wisdom and duty of repealing the Test Act and Penal Laws, London, 1687.

Non si creda però che durante la restaurazione, a cagione del ripristinamento della Chiesa episcopale, il movimento in favore della tolleranza si fosse in Inghilterra circoscritto omai ai Dissidenti. Essa continuò invece a guadagnar terreno, anche presso alcuni degli appartenenti alla medesima Chiesa ufficiale (1). Nota con ragione il Lecky (2), che lo straordinario diffondersi delle dottrine filosofiche scettiche in Inghil

---

(1) Questo spiega come gli Ugonotti rifugiati in Inghilterra, il più dei quali appartenevano a quella fazione liberale che aveva contro i rigidi ortodossi della loro confessione e specialmente contro l'intransigentissimo Iurieu sostenuta e in Francia ed in Olanda una grande lotta per la tolleranza (cfr. sopra § 9), finissero con unirsi alla Chiesa anglicana sotto Carlo II, piuttosto che non ai Presbiteriani, coi quali era bensì una maggiore affinità di principii ma insieme un maggiore, non riducibile contrasto circa l'idea della tolleranza. Cfr. DOUEN, in *Revue historique,* Vol. XVIII (1882), p. 459, e in genere SCHICKLER, *Les Eglises du Refuge en Angleterre,* Paris, 1893 sgg.

(2) LECKY (Op. cit. sopra § 1), II, 63 sg.

terra faceva sì che le classi dirigenti guardassero con una certa indifferenza omai le dissensioni dogmatiche. La teologia latitudinaria, come già per lo innanzi, favoriva tale tendenza, fondandosi sempre sulla antica distinzione fra insegnamenti fondamentali, e non fondamentali.

Secondo tale indirizzo il Glanvil scrisse il suo celebre libro dal titolo:

On the Vanity of Dogmatising, London, 1661.

Dimostrando la vanità del dogmatizzare, egli viene a predicare uno scetticismo pressochè universale, da cui procede necessariamente a propugnare una tolleranza pure pressochè universale. E invero egli compilò una lista degli articoli di fede necessarii, la quale era così fatta che quasi nessuno ne poteva rimanere escluso; e sosteneva del resto che nessuno poteva essere punito per errori, che non fossero di natura fondamentali.

Questo ultimo concetto non rimase, anche durante la restaurazione, senza un qualche effetto pratico, poichè già nel 1677 si tolse alla Chiesa quel diritto di poter condannare a morte gli eretici, che le era stato concesso dallo Statuto del 1401: *De haeretico comburendo.* Così l'Inghilterra, che già era stata l'ultima delle nazioni civili ad accogliere la massima efferata nelle sue leggi, fu poi delle prime a ritornela (1).

Tra i campioni della tolleranza in questo periodo non va dimenticato il teologo e storico Burnet, il quale, innamoratosene durante il suo soggiorno in Olanda nel commercio quotidiano con addetti a tutte le confessioni cristiane, la propugnò poi, di ritorno in patria, non meno in un suo dialogo fra un confor-

(1) Cfr. sopra, p. 44.

mista e un non conformista (*Modest and Free Conferance between a Conformist and Nonconformist*, 1669), quanto dalla sua cattedra di teologia di Glascow. In tale ufficio, dissentendo così dai Presbiteriani come dagli Episcopalisti, e difendendo contro di loro la causa dei Dissidenti, finì per rendersi sospetto di eccessivo liberalismo alle due parti. Costretto a rifugiarsi nuovamente in Olanda, non ne tornò se non al seguito di Guglielmo d'Orange, delle cui imprese a favore della libertà religiosa inglese egli fu poi lo storiografo e il laudatore più immediato.

E da lui appunto apprendiamo (1), che questo principe giungeva al nuovo regno, ben determinato a porre l'accordo fra la Chiesa d'Inghilterra e i Dissidenti protestanti; che sua ferma opinione era che la coscienza fosse una provincia riservata a Dio; che l'esperienza fatta in Olanda lo aveva persuaso essere la tolleranza una delle più provvide misure di governo; e ch'era così fedele a tali suoi principii da calmare anche quelli che venivano proponendo severi provvedimenti contro i Papisti.

Opportunamente il Schaff fa rilevare com'egli giungesse inoltre profondamente compreso delle dottrine tolleranti degli Arminiani olandesi (2). Non indegno

---

(1) BURNET, *History of his own Time*, ed. Oxford, 1833, IV, p. 21.

(2) SCHAFF, Op. cit., p. 61. L'HALLAM (*Stor. cost.*) lo dice il più sicuro amico della tolleranza che fosse nel regno; il STOUGHTON (*History of Religion in England*, London, 1881, V, p. 5) osserva, che la tolleranza era l'idea dominante della sua mente. — Di lui, p. e, uno dei primi suoi biografi riferisce, che, sollecitato dagli Scozzesi a sancire un decreto per l'estirpazione dell'eresia, rispondesse: « D'ailleurs je ne sçai point précisément, ce qu'on entend par Hérétiques, ni jusqu'où

discendente egli era adunque di Guglielmo il Taciturno (1).

E lo dimostrò coi fatti. Come il suo grande avo in Olanda due secoli innanzi, egli tentò anzitutto una pacificazione fra le varie fazioni religiose protestanti; e fu con il cosidetto *Bill of Comprehension* o, come precisamente s'intitolava: « *A Bill for uniting their Majesties' Protestant subjects* ». Tutti i Protestanti inglesi avrebbero dovuto, nel concetto di Guglielmo essere uniti in una sola Chiesa ufficiale, così vasta come la nazione. Indarno però da una parte di bene intenzionati si tentava di fare accettare il *bill* dalle varie fazioni, *salva conscentia*, cioè lasciando poi nella particolarità salva la individuale coscienza; invano i seguaci della teologia latitudinaria cercavano di assidere il compromesso sulla base tradizionale omai di ogni tolleranza religiosa, cioè sulla distinzione fra principii di fede fondamentali e non fondamentali; il *bill* cadde alla Camera dei comuni, non meno per la ripugnanza della maggior parte degli Episcopalisti a smettere le loro prerogative gerarchiche, che per la persistenza degli Indipendenti, Battisti e Quaccheri a respingere gerarchia, cerimonie e ogni contrassegno di una Chiesa ufficiale o stabilita (2).

---

l'on peut étendre le sens de ce terme. Mais je sçai bien, que je ne souscrirai jamais, qu'on persécute personne pour sa religion, et que je n'entreprendrai de convertir qui se soit, que par la voie de la persuasion conformément à l'Evangile ». SAMSON, *Histoire de Guillaume III*, La Haye, 1703, tom. II, lib. IV, fol. 28. Cfr. BOEHMER, Op. cit. (sopra p. 150), p. 25.

(1) Cfr. sopra p. 100. Cfr. inoltre DOUGLAS-CAMPBELL, Op. cit., I, p. 242 sg.

(2) SCHAFF, Op. cit., p. 62; MAKOWER, Op. cit., p. 101; PERRY, Op. cit., II, 543 sgg.

Falliti i tentativi di istituire la tolleranza religiosa, Guglielmo provvide tosto ad assicurare almeno la tolleranza civile; e fu col famoso *Act of Toleration* del 24 maggio 1689, o come più precisamente si intitolò: « *An Act for exempting their Majesties' Protestant subjects dissenting from the Church of England from the penalties of certain laws* » (1). E questo fu approvato.

A fondamento di esso sta ancora il principio di una Chiesa ufficiale; principio a cui mettevano fatalmente capo tanto le tradizioni nazionali inglesi, quanto le convinzioni personali di Guglielmo; che, tollerante alla maniera degli Arminiani olandesi, era però come questi lontano assai da ogni idea separatistica (2).

La Chiesa episcopale o Chiesa anglicana rimase pertanto in possesso di tutte le sue fondazioni, di tutti i suoi diritti e privilegi, ma la sua giurisdizione fu limitata. Ai Dissidenti protestanti si concedette, con certe condizioni e restrizioni, il libero esercizio pubblico del loro culto e la facoltà di governarsi da sè, si intende coi proprii mezzi. Di tale vantaggio dovevano profittare i Presbiteriani, gli Indipendenti, i Battisti ed i Quaccheri; ma non altri. Esclusi quindi dalla tolleranza furono espressamente i Sociniani od Unitarii ed i Papisti.

Considerato quindi con le idee moderne di libertà religiosa, l'atto del 1689 dovrebbe definirsi, piuttosto

---

(1) Cfr. SCHAFF, *The Toleration Act of 1689*, London, 1888; questo opuscolo è con poche variazioni riprodotto come Cap. VI nel lavoro posteriore e già citato (sopra § 1): *The progress of rel. freedom*, ecc., di cui quindi io continuo a servirmi nel seguito di questa esposizione.

(2) Cfr. sopra p. 109 sgg.

che un atto di tolleranza, un atto di intolleranza religiosa verso i Sociniani ed i Cattolici.

Eppure tutti gli scrittori inglesi anche più spassionati e spregiudicati, quali l'Hallam, il Macaulay, il Lecky (1), concordano nel qualificarlo la *Magna Charta* della libertà religiosa degli Inglesi.

La verità è, che per quanto esso sia, al dire dello stesso Macaulay, un vero caos di contraddizioni e di assurdità, l'atto famoso compendia però in sè tutti i difetti teorici ma anche tutti i pregi pratici, che caratterizzano di solito la legislazione inglese in confronto di quella dei popoli latini (2).

Esso era quello unicamente e precisamente, che la condizione dei tempi permettevano: di qui due grandi vantaggi, che fu applicato lealmente, e che dal punto da esso segnato non si recedette più in seguito, anzi si procedette sempre innanzi, se bene lentamente. Una legge di piena libertà, dice ancora il Macaulay, sarebbe stata bruciata senz'altro dalle turbe in tutte le piazze d'Inghilterra e vi avrebbe reso odioso ai più il nome stesso di tolleranza.

Dalle medesime nette esclusioni dell'atto del 1689 il cammino, che l'Inghilterra doveva percorrere per giungere alla piena libertà, era non meno nettamente segnato per l'avvenire.

Da una parte i Dissidenti riconosciuti, che, perduta ogni speranza di poter sostituire la Chiesa anglicana nella qualità di Chiesa ufficiale o stabilita, e di poterla trasformare nel loro senso, dirigono i loro sforzi a limitarne sempre più i privilegi e ad acqui-

---

(1) Cfr. la rassegna dei vari giudizi al proposito in Schaff, p. 66 sgg.

(2) Macaulay, *Storia*, Cap. XI, vol. V, Torino, 1857, p. 94.

stare una posizione sempre più vicina ad essa. La lotta non è più portata quindi entro alla Chiesa ufficiale, ma condotta dall'esterno contro di essa (1).

Da un'altra parte le due confessioni cristiane, escluse ancora espressamente dalla tolleranza: i Sociniani e i Cattolici, che si sforzano di scuotere il duro servaggio.

In ultimo gli Ebrei, che aspirano all'emancipazione; e gli Atei, che chiedono libertà di pensiero.

Durante tutto il secolo XVIII è un movimento ascensionale lentissimo, contrastatissimo, ma ininterrotto verso le diverse mete, che però solamente in questo secolo si sono raggiunte a pieno.

VI. — Quello del secolo XVIII fu pertanto un movimento nell'opinione pubblica più che non nella legislazione.

Le mutazioni in quest'ultima avvenute furono pressochè insignificanti; mentre per contro una trasformazione profonda, precisamente per effetto della rinnovata coscienza pubblica, subirono i rapporti di fatto fra lo Stato e le Chiese e fra le stesse diverse confessioni.

Il secolo s'apre con un breve periodo di reazione sotto la regina Anna, figlia a Giacomo II, appoggiata dai *tories* della Chiesa ufficiale ed avversa ai Dissidenti, che furono di bel nuovo posti in angustie con varî decreti ostili, quali l'*Act to prevent Occasional Conformity* del 1711 e lo *Schism-Act* del 1714 (2).

(1) Cfr. MAKOWER, pag. 101. In Scozia fin dal 1690 come Chiesa ufficiale fu riconosciuta quella dei Presbiteriani, il che pose gli Anglicani nella posizione di Dissidenti quanto alla Scozia.

(2) Col primo di essi si mirava ad escludere i Dissidenti da ogni carica e col secondo si limitava la loro facoltà di

Venuti con Giorgio I al governo i *wighs*, la reazione non solamente si arrestò, ma provocò una spiccata controreazione, la quale si esplica sopratutto negli sforzi, coronati di successo, del governo di Roberto Walpole per disarmare lo spirito di intolleranza e di persecuzione, frenare gli impeti bellicosi dei diversi partiti ecclesiastici ed abituarli a rispettare il terreno neutro del libero pensiero. Quello che caratterizza più specialmente il governo dei *wighs* è l'assenza di ogni fanatismo religioso. Non modificarono le leggi in modo da riconoscere a tutti una piena libertà religiosa, ma le applicarono in modo da guarantirla a tutti nella pratica.

A dire il vero, il primo e migliore ministro di questo partito, lord Stanhope, mirava ad una completa emancipazione di tutti i Dissidenti, non esclusi i Cattolici, proponendosi nel 1718 di abolire nè più nè meno che lo stesso *Test Act* del 1672; ma l'opposizione incontrata nel suo stesso partito lo costrinse a recedere da misure così radicali e ad accontentarsi della revoca dei due atti succitati della regina Anna contro i Dissidenti; cosicchè, a partire da quel tempo i maestri di scuola ed i funzionari di fede non anglicana furono guarentiti contro le accuse odiose e le punizioni.

Roberto Walpole, neppure nei giorni della sua maggiore potenza, non si mostrò disposto ad abolire il *Test Act* e il *Conventicle Act* (1); soltanto la loro applicazione si fece sempre più rilassata, finchè a poco a poco furono dimenticati. Così il termine di tre mesi

---

insegnare. Tali atti sono posti fra i più tirannici del secolo dal Lecky, *History of England in the eighteenth century*, vol. I, p. 103-105.

(1) Cfr. sopra p. 200 sgg.

concesso dal *Test Act* agli impiegati per ricevere la comunione secondo il rito anglicano fu esteso sotto Giorgio I a sei, e ben presto si introdusse l'uso delle *patenti di esonero* per coloro che avevano lasciato trascorrere anche tale termine di sei mesi, fingendosi che fossero stati impediti di ottemperare a tale antica prescrizione « per ignoranza della legge, per assenza o per forza maggiore ». Dopo che Giorgio II salì al trono quasi ogni anno il Parlamento votò l'atto di esonero dal *Test Act*, che però solamente in questo secolo fu abolito. Questa tolleranza pratica giovò assai più ad ottenere una certa conciliazione fra le varie Chiese protestanti e a far perdere agli Inglesi l'abitudine delle discordie religiose, che non forse un pareggiamento legale di tutti i Dissidenti, da cui sarebbe stata risvegliata la intransigenza assopita dei dignitari dell'alta Chiesa e della nobiltà provinciale (1).

Le condizioni religiose inglesi furono spiritosamente ritratte dal Voltaire nelle sue *Lettres philosophiques* o *Lettres sur les Anglais*, in cui, dopo aver descritta la intolleranza tirannica degli Anglicani e la intolleranza fanatica dei Presbiteriani scozzesi, esce in questa osservazione: « Se vi fosse in Inghilterra una sola religione, il suo dispotismo sarebbe terribile; se ve ne fossero soltanto due, si distruggerebbero a vicenda; ma ve ne sono trenta, e per questo vivono in pace e felici » (2).

Circa poi il movimento nella pubblica opinione, è bene che si segni qui una circostanza, già ripetuta-

(1) Lecky, Op. cit., Vol. I, *passim*.

(2) Lettera 7ª in *Oeuvres completes*, Paris, 1827, vol. XXXV p. 65.

mente rilevata dagli scrittori inglesi. La libertà religiosa fu in Inghilterra coeva e consorte della libertà politica; ed ebbe quindi a lottare contro i medesimi avversarii. E fra essi — cosa davvero singolare e degna d'ogni riflessione (1) — primi furono nel secolo XVII e nel seguente i più noti filosofi razionalisti e i più spregiudicati liberi pensatori d'Inghilterra; come l'Herbert, che ad impedire i funesti dissensi delle molteplici confessioni religiose non vedeva altro rimedio che il costringerle tutte entro una sua religione della natura o della ragione; come l'Hobbes, sostenitore dell'assolutismo in ogni campo e propugnatore del diritto più illimitato nello Stato di determinare quale debba essere la religione dei sudditi; come il Bolingbroke, che con grande eloquenza tentò di sostituire all'ideale della libertà inglese quello di un re patriota, e fu insieme il più valido appoggio del partito clericale durante il periodo di reazione sotto la regina Anna, poich'ei vedeva nella religione, che personalmente disprezzava, il freno più vigoroso con cui si potessero contenere le masse; come infine l'Hume, derisore dei più grandi campioni della libertà del XVII secolo e insieme della tolleranza, ch'ei definiva, come provvedimento, un espediente salutare, ma, come principio, un puro paradosso.

Non mancò per altro fra i liberi pensatori inglesi chi dalle dottrine razionalistiche o naturalistiche o deistiche che fossero (2) seppe trarre conclusioni fa-

---

(1) Cfr. sopra § 1.

(2) Cfr. sui varî significati HERGENRÖTHER, Op. cit., III, p. 619 sg.: il termine di naturalisti fu messo in campo dai Sociniani in poi, ma non divenne comune se non dopo il 1750.

vorevoli alla libertà in genere e più particolarmente a quella di religione.

E il primo nome che occorre è naturalmente quello del Locke, non solamente perchè lo scritto suo a favore della tolleranza, il più importante certo che la letteratura inglese abbia avuto mai, si ricollega intimamente per il luogo in cui ebbe origine e per il tempo in cui venne pubblicato con la storia dell'atto di tolleranza del 1689 (1); ma perchè sulle sue traccie si è svolta tutta quanta la posteriore letteratura inglese favorevole alla libertà religiosa. Per la quale il Locke lottò, come vedemmo, anche dopo tornato in patria al seguito del principe di Orange, fino alla sua morte (2).

Poco dopo di lui, il giurista Tindal, pubblicava una abilissima difesa della libertà di coscienza (in cui dalla tolleranza si escludevano i soli Atei) intitolata: *Essay of the Power of the Magistrate and the Rights of Mankind in Matters of Religion*, 1694; e quindi una non meno calorosa difesa della libertà di stampa, dal titolo: *The Liberty of the Press*, 1698; in cui soprattutto si propugnava la libertà di discutere in materia di religione (3).

Anche da parte di fervidi credenti si continuava per altro ad esaltare la tolleranza. Così uno dei più insigni capi della setta dei Quaccheri, il teologo Robert Barclay, rivendicava energicamente la libertà di coscienza contro ogni coazione di autorità nella quattordicesima tesi della sua: *Theologiæ veræ christianæ apologia*. London, 1702.

---

(1) Cfr. sopra p. 115 sgg.
(2) Cfr. sopra p. 121 sg.
(3) Cfr. Lecky, Op. cit. (sopra § 1), II, 149, n° 1.

Il famoso *humour* inglese ebbe anche qui, come già ai tempi del Cromwell, la sua parte nel dibattito. Mentre da un lato lo Swift con insuperabile ironia metteva in ridicolo gli eccessi e le debolezze dei Dissidenti delle varie confessioni, e consigliava ai capoccia della Chiesa ufficiale di usare contro di quelli della censura e delle punizioni, da un altro lato il Defoe, l'immortale autore del *Robinson Crosuè*, prendendo occasione dall'apologia della persecuzione fatta da un pastore dell'alta Chiesa in una predica all'Università di Oxford, scriveva l'opuscolo anonimo:

The shortest Way with the Dissenters. London, 1702.

Nel titolo stesso è già l'ironia. La via più breve per finirla coi Dissidenti è per il Defoe quella appunto di applicare in tutta la loro estensione i principii vagheggiati dagli intolleranti della Chiesa ufficiale. Egli ne fa una esposizione non solo fedele, ma qua e là accennante alla caricatura, in modo per altro così fine, che i Dissidenti medesimi per un momento si spaurirono all' apparire del libro. Ma gli Anglicani non tardarono a capire che colpo veniva loro da quella simulata esagerazione di assentimento; onde si posero a ricercare l' autore del libro, e scopertolo ne ottennero la condanna al carcere. Il Defoe per altro continuò a porre la sua penna a servizio dei perseguitati per causa di religione, non solamente d'Inghilterra, ma d'America (1).

Informandosi alle dottrine del Locke l' irlandese Giovanni Toland, editore e biografo delle opere dell' Harrington e del Milton, combattè strenuamente nella sua opera: *Anglia libera*, 1709, l' opinione del-

(1) Cfr. sotto § 13.

l'Hobbes, che il sovrano possa imporre una religione ai soggetti.

Ma l'opera più rimarchevole che in questo periodo sia uscita dalla scuola dei Deisti inglesi in favore della tolleranza è quella che il grande amico del Locke, il filosofo Giovanni Antonio Collins pubblicò, di ritorno da un suo lungo viaggio in Olanda, col titolo:

A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect called Freethinkers. London, 1713.

Tradotta subito in francese dal Crousaz (*Discours sur la liberté de penser.* Haag, 1714), l'opera sollevò in Francia, ed in genere sul Continente, non meno rumore che in Inghilterra, ove le confutazioni fioccarono d'ogni parte. Il Boehmer (1), il solo che ne dia per quanto io so notizia in rapporto al nostro argomento, e che l'attribuisce ancora ad un anonimo autore inglese, ne riferisce il contenuto dicendo, ch'essa non si accontenta di dimostrare questa libertà di pensiero con varii argomenti, ma che nella sezione 3ª rimuove le obbiezioni e adduce gli esempi dei filosofi e dei dottori della Chiesa.

Quasi contemporaneamente a questa, ond'era stato messo a rumore il campo filosofico, un'altra controversia, toccante più da vicino la libertà religiosa, si accese per entro alla stessa Chiesa anglicana, per opera dell'Hoadly, nominato nel 1765 predicatore del re e vescovo di Bangor. In un suo opuscolo (*Preservative against the principles and practices of Nonjurors in Church and State*, 1716), e poi in una sua celebre predica tenuta in cospetto del re nel 1717 e pubblicata l'anno medesimo col titolo: *The Kingdom of Christ*,

(1) Loc. cit., sopra p. 150, nº 5.

l'Hoadly aveva con grande facondia sostenute queste idee: che la Chiesa non avesse autorità di sorta per obbligare alcuno ad una esteriore comunione o per decidere della condizione degli individui in rapporto al favore o alla collera di Dio; che il re del pari non avesse nessuna potestà di menomare per motivi religiosi la libertà civile dei cittadini, a cui si rivendicava il pieno diritto al libero esame individuale.

La controversia, che dal nome del vescovado dell'Hoadly fu detta Bangoriana, si allargò ed accanì subito a tal segno, che già nel luglio 1717 più di settantaquattro opuscoli erano stati scritti prò e contro. L'efficacia delle idee del Hoadly fu così eccezionale, meno forse per la loro arditezza, superata da molte scritture anteriori e contemporanee, che per la qualità della persona, da cui erano state messe innanzi.

Il Lecky racconta (1), che nel 1725 scoppiarono in Irlanda delle gravi contese a proposito della tolleranza, originate da una predica tenuta in cospetto del Parlamento irlandese da un ecclesiastico protestante di nome Synge, nella quale egli sosteneva essere dovere cristiano il tollerare i Cattolici e svolgeva con la più grande energia i principii della libertà religiosa. Il Parlamento fece stampare la predica. Uno scrittore, di nome Radcliffe, la combattè, un altro, di nome Weaver, la difese. Lo stesso Synge replicò ai contradditori.

Secondo lo stesso autore fu un irlandese, ed un ecclesiastico, il vescovo Berckeley, seguace in filosofia

(1) Lecky, II, 96, n° 1. Egli dice di essere forse il solo che abbia avuto notizia in questi ultimi anni di quegli opuscoli dimenticati e che li abbia letti. Disgraziatamente egli non dà al riguardo nessuna indicazione bibliografica.

del Locke, il primo protestante che abbia propugnata (1735) l'ammissione dei Cattolici nelle università inglesi, proponendo che fossero accolti in quella di Dublino, senza obbligarli a frequentare la chiesa o qualsivoglia lezione di teologia, ed osservando che gli stessi Gesuiti avevano adottato un identico provvedimento quanto ai Protestanti nei loro collegi di Parigi.

Il Schaff ricorda (1) che cinquant'anni dopo il Locke, le sue opinioni in fatto di tolleranza e le sue limitazioni alla medesima furono rinnovate dal vescovo Warburton nel suo scritto: *Alliance of Church and State*, 1736, ove si sostiene che lo Stato non deve avere un controllo sugli errori religiosi come tali, ad eccezione per altro di quanto si riferisce alla esistenza di un Dio, di una Provvidenza e di una naturale differenza fra la buona e la cattiva morale. Il libro era, osservano altri, particolarmente inteso a dimostrare con ogni mezzo la possibilità di conciliare insieme l'esistenza di una religione ufficiale e quella di una piena tolleranza; e forniva quindi un forte appoggio per combattere gli sforzi dei Dissidenti per ottenere una perfetta uguaglianza di trattamento.

Cent' anni precisamente dopo il Locke un lettore appassionato de' suoi scritti, il Paley, pubblicava l' opera: *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785); in cui per altro egli andava più innanzi ancora che non il maestro, e caldeggiava l' affrancazione dei Romano-Cattolici.

Al dire ancora del Lecky, la più eloquente difesa della tolleranza, che siasi scritta nel secolo scorso, è

---

(1) SCHAFF, Op. cit. (sopra § 1), p. 70.

forse la risposta, che il prete irlandese O' Leary oppose alla apologia fatta dal Wesley delle restrizioni penali contro i Cattolici; ma bisogna osservare che in questa circostanza O' Leary difendeva la propria causa, poichè invocava libertà per la propria Chiesa.

Laddove quelle invocazioni alla tolleranza, che provenivano perfino da ecclesiastici della Chiesa ufficiale, hanno per ciò appunto una portata molto maggiore. Una corrente di transigenza si era di fatti venuta sempre più allargando fra il clero inglese, specie dopochè il cosidetto *Moderatismo*, una dottrina fortemente improntata di idee socinianistiche, guadagnò a sè intorno al 1750 buona parte dei predicatori Scozzesi (1); e anzi molte loro congregazioni spinse ad abbracciare la fede unitaria (2).

Degna che si menzioni è pure quella agitazione per la tolleranza, la quale già si era iniziata nel Parlamento irlandese, pur tutto composto di Protestanti, con l'orazione del pastore Synge, e vi si continuò, e si accentuò specie dopo che nel 1782 la guerra di indipendenza d' America eccitò anche in quel corpo rappresentativo il sentimento dell' autonomia nazionale, smorzandovi quello dell'antagonismo religioso. E a questo riguardo si notò, che quasi tutti i più eloquenti sostenitori dell'autonomia erano fautori pure dell'emancipazione dei Cattolici; mentre gli avversarî erano pure nemici della tolleranza (3). Ma questa unione di Protestanti e Cattolici irlandesi in un co-

(1) Cfr. HERGENRÖTHER, III, 589, 610.

(2) SCHAFF, *The progress*, p. 71. — Cfr. specialmente FOCK, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847, p. 270 sgg.; ALLEN, *Unitarian Movement*, ecc...., New-York, 1894, p 146 sgg.

(3) LECKY, II, 95.

mune intento patriottico, a cui si debbono nell' ultimo quarto del secolo XVIII i primi e più importanti provvedimenti in favore dei Cattolici, non trovò uguale assentimento in Inghilterra ed in Scozia.

Di fatti allorchè i Cattolici inglesi e irlandesi (i quali ultimi avevano già ricevuto un qualche vantaggio nella loro posizione di fronte allo Stato con gli atti del 1771 e del 1774) (1), ottennero nel 1778 dai loro rispettivi Parlamenti due atti con cui venivano equiparati agli altri Dissidenti specialmente quanto alla facoltà, che i loro ecclesiastici esercitassero liberamente gli uffici spirituali, aprissero cappelle e scuole, e portassero l'abito talare senza incorrere nelle grosse penalità prima loro comminate a tale riguardo (2), gravi violenze contro i Cattolici e ribellioni contro la forza pubblica furono commesse dai Protestanti in Glascow, in Edinburgo e poi nella stessa Londra, come protesta contro tali concessioni (3).

Nel 1791 il Parlamento inglese approvava un altro *bill*, con cui ai Cattolici si facevano delle ulteriori concessioni a favore dei loro ordini religiosi, in sostegno delle loro cappelle, a tutela degli ecclesiastici e degli

(1) Cfr. AMHERST, *The History of catholic Emancipation and the progress of the catholic church in the britisch isles (chiefly in England)*, London, 1886, Vol. I, Cap. I, p. 50-75. L'atto del 1771 si riferisce a certe concessioni di terreni; quello del 1774 consentiva ai Cattolici di esprimere, nel prestare il giuramento ad essi imposto, la loro leale devozione al re. Nessuna restrizione era con essi quindi abolita, soltanto si poneva ufficialmente termine allo spirito di ostilità contro i Cattolici, e si apriva l'adito agli atti posteriori.

(2) Cfr. AMHERST, I, Cap. III, IV, p. 91-121; Cap. V, p. 122 sg.

(3) Op. cit., I, Cap. V, p. 123-148.

insegnanti, e sotto varii altri rispetti (1); e nel 1793 si ebbe il primo atto, con cui anche la posizione dei Cattolici scozzesi venne in più riguardi notevolmente alleviata (2).

Nell'anno medesimo i Cattolici d'Irlanda ottenevano la facoltà di eleggere i membri del loro Parlamento, non per altro il diritto elettorale passivo (3). Ma essi non ebbero molto campo di farlo valere; perchè tale concessione, approvata dal governo inglese per timore di torbidi secessionistici in Irlanda, venne meno quando esso si vide da essi costretto ad abolire il Parlamento irlandese e ad unire l'Isola all'Inghilterra (4).

I varî tentativi fatti per migliorare pure la condizione dei Sociniani od Unitarii (notevolmente cresciuti

---

(1) Cfr. Amherst, I, Cap. VI, p. 149-187; VII, p. 187-207.

(2) Butler, *Historical Memoirs of the English, Irish and Scottish Catholics*, London, 1822, IV, p. 104 sgg. Cfr. Amherst, I, Cap. X, p. 247-285.

(3) Amherst, I, Cap. XI, p. 245-273.

(4) Un aspetto non privo di interesse della questione cattolica in Inghilterra è quello che presentano i suoi primi rapporti col Canadà. Ivi la dominazione francese aveva istituita come Chiesa ufficiale la cattolica. Nel trattato di Parigi delli 10 febbraio 1763, in forza del quale quel paese era ceduto all'Inghilterra, venne esplicitamente stipulata la libertà di culto della Chiesa cattolica a vantaggio degli abitanti del Canadà; ma essendo stata aggiunta la clausola: « in quanto le leggi inglesi lo permettano », sorsero controversie gravi e durature intorno alla sua interpretazione, non volendo gli Americani piegarsi a riconoscere la supremazia del sovrano inglese sulle loro Chiese. Cfr. Paguelo. *Études historiques et legales sur la Liberté religieuse en Canada*, Montreal, 1872, p. 1-85; O' Sullivan, *The Treaty of Paris 1763 and the Catholics in American Colonies*, in Amer. cath. quart. Rev. X (1885) p. 240; Stetson, *Church and State in Canadà*, in Andorer Review, 1892, maggio, p. 476.

di numero specie in Scozia), ad onta che fossero validamente sostenuti in Parlamento dalla eloquenza di un Fox e di uno Smith, non ebbero successo alcuno durante il secolo XVIII (1).

§ 12.

La Scuola del Diritto naturale in Germania.

I. — Nulla sarebbe più erroneo che il considerare come inspirate al concetto di tolleranza e quindi come documenti storici della libertà religiosa quelle celeberrime paci di religione, che le varie confessioni vennero dopo la Riforma conchiudendo in Germania dalla metà del secolo XVI alla metà del XVII. Non infatti il sentimento della tolleranza animava i contraenti, che si opponevano con uguale intransigenza e pervicacia a ogni principio di libertà, fossero essi Cattolici o Luterani o Calvinisti (2); ma li spingeva unicamente la necessità di pórre tratto tratto un po' di tregua nelle lotte cruenti, in cui non erano riusciti a superarsi l'un l'altro e a coartare o eliminare l'altrui fede completamente.

Non occorre neanche parlare di quelle paci provvisorie (per es. pace religiosa di Norimberga 1532; trattato di Passavia 1552), con cui ai Protestanti si concedeva un riconoscimento temporaneo, cioè solamente fino a quando si fosse radunato un Concilio per comporre le divergenze di religione (3).

---

(1) SCHAFF, *The progress*, ecc., p. 70 sg. Cfr. FOCK, Op. cit., p. 263 sgg.; ALLEN, Op. cit., p. 144 sg., 152 sg.

(2) Cfr. sopra p. 45 sg.; p. 59 sgg.

(3) FÜRSTENAU, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland*, Leipzig, 1891, Cap. I, p. 9-33.

Ma la stessa pace religiosa di Augusta (1555), la prima che siasi conchiusa in modo definitivo, cioè con la clausola ch'essa dovesse valere anche nell'ipotesi che non si potesse venire fra i contendenti a nessun componimento in fatto di religione, è un vero monumento dell'intolleranza instancabile non soltanto dei Cattolici, ma degli stessi Protestanti contro le altre confessioni evangeliche (1).

La pace era stata pattuita fra i Cattolici e i seguaci della confessione Augustana, cioè i Luterani. Esclusi ne erano pertanto non solamente tutti gli addetti alle minori sette evangeliche, ma gli stessi seguaci di Calvino e di Zuinglio, cioè i Riformati. La loro esclusione è sancita in modo esplicito dall'art. 17 del trattato di pace, e fu in seguito riaffermata ancora dalla Dieta imperiale del 1566, la quale ordina che in virtù della pace religiosa nessuna confessione, oltre la cattolica e la luterana, possa venir tollerata, ma tutte debbano essere completamente scacciate.

E neppure nelle reciproche concessioni fra Cattolici e Luterani è una applicazione vera, per quanto limitata, del principio della libertà religiosa. Queste concessioni riguardano o i capi degli innumerevoli Stati dell'Impero o i sudditi. Ai primi fu data bensì la facoltà di poter passare senza pregiudizio politico di sorta dall'una all'altra delle due confessioni riconosciute, e di ordinare in conformità di tale loro decisione le istituzioni del proprio stato; ma ai secondi, nel caso ch'essi non si volessero acconciare alla confessione del sovrano, non rimaneva che di emigrare con

---

(1) Cfr. Bluntschli (Op. cit., sopra p. 29, n. 3), p. 120 sg. Döllinger (Op. cit., sopra p. 162, n. 1), p. 281 sg.

la famiglia e le cose proprie, pagando a quello ancora una tassa (1).

I dissensi sorti dalla discordante interpretazione e dalla non fedele osservanza dei patti (2), le scissioni confessionistiche approfondite dalla esclusione dei Riformati, poichè i Luterani andavano omai più presto d'accordo coi Cattolici che non con gli altri Protestanti (3), produssero la funestissima Guerra dei trenta anni.

---

(1) Cfr. Fürstenau, Op. cit, Cap. I, p. 33-44; Friedberg, *Trattato di D. ecclesiastico*, ed. Ruffini, Torino, 1893, § 29, p. 155; Rieker (Op. cit., sopra p. 62, n. 1), Cap. III, p. 115 sgg.

(2) Sull'ammessibilità della tolleranza in base ai trattati di pace tedeschi si pronunciarono numerosi scrittori d'ogni paese, dato il carattere internazionale dell'impero; e per lo più in senso negativo: De Cantoral., *An in bene constituta republica diversitas religionis sit toleranda?* Vit., 1598; Stephani, *De unica religione*, Oriol., 1603; Gerhardi, *An diversae religiones in bene constituta republica tolerandae?* Jen., 1608; Tarnovii, *Orat. an in republica christiana a magistratu politico, salva conscientia, plures quam una, tolerari queant religiones?* Rost., 1619; Scoppii, *Consilium, regium et classicum belli sacri ad Carolum V, de veris rationibus compescendorum haereticorum*, Ticini, 1619 (contro di lui il Meyer, cfr. sotto p. 229, n. 2); Lancillott, *De libertate religionis e republica christ. proscribenda*, Mogunt. 1622; Sturcius, *De religione una*, Rost, 1625; ma specialmente: Burgkardus, *De Autonomia, d. i. von Freystellung mehrerley Religion und Glauben*, etc., München, 1593, 2ª ed. Mannheim, 1602; ove si sostiene che la religione è cosa libera solo da principio, quando cioè l'uomo ancora non ne scelse una, e che quindi per tale ragione la Chiesa non può coercire nessuno che non sia entrato nel proprio seno, come Turchi, Ebrei, Pagani. Ma altrimenti stan le cose circa chi ricevette il battesimo, poichè egli non è più libero di mutar la sua fede, ed è soggetto all'autorità della Chiesa. — Questo libro sollevò molto rumore e diede lo spunto a molti altri successivi.

(3) Cfr. p. e. Leyser, *Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft halten solle, denn mit Calvinisten*, 1602.

Qui, come del resto fin dagli inizî della Riforma, si appalesa del pari che in Inghilterra lo strettissimo legame che intercede fra la religione e la politica. Ma questo va però osservato, che, mentre in Inghilterra, paese pratico per eccellenza, la politica dominò la religione e ne determinò, massime nel secolo XVI, le fortunose vicende, in Germania invece, paese eminentemente idealista, fu la religione invece quella che dominò la politica, e ne cagionò, durante i secoli XVI e XVII tutti i più vitali rivolgimenti.

Alla Guerra dei trent'anni si pose fine con la famosissima pace di Westfalia, il cui istrumento fu segnato il 24 ottobre 1648 a Osnabrück: *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (1).

I paciscenti erano questa volta tre: Cattolici, Luterani e Riformati; e a queste tre confessioni si doveva restringere il riconoscimento legale nell'Impero; poichè l'istrumento citato dice esplicitamente (VII, 2): « *Sed præter Religiones supra nominatas nulla alia in sacro Imperio Romano recipiatur vel toleretur* ».

Le concessioni che i paciscenti si fanno riguardano anche qui o i capi degli Stati o i sudditi.

I primi si garantiscono a vicenda il principio della *exacta mutuaque æqualitas*, dalla quale, oltre ad altre conseguenze sul modo con cui sarebbero stati in avvenire rappresentati nelle Diete dell'Impero, deducono in primo luogo la facoltà d'ogni principe non soltanto di passare senza pregiudizio politico di sorta dall'una all'altra delle tre confessioni riconosciute, ma ancora di ordinare che la prescelta sia la sola tollerata nel suo territorio (*cuius regio illius et religio*).

(1) Innocenzo X condannò la pace e la dichiarò nulla con la bolla *Zelo Domus Dei* del 26 novembre 1648.

Questo, che lo stesso istrumento chiamava *ius reformandi* del principe, si dovette mantenere per l'insistenza dei Cattolici; e ai Protestanti non venne fatto che di limitarne i disastrosi effetti, ottenendo che si rispettasse in parte il possesso di stato delle varie confessioni (1), e facendosi fra di loro, indipendentemente dai Cattolici, delle concessioni più larghe (2). Del *ius reformandi* il principe poteva fare una applicazione molto varia: egli poteva respingere dal suo territorio le altre due confessioni diverse dalla sua (*ius reprobandi*); poteva invece ammetterne una od entrambe (*ius recipiendi*). In questo caso alla confessione ricevuta si riconosceva l'*exercitium religionis*, che poteva essere a beneplacito del principe o *publicum*, cioè fornito in tutto o in parte di quei contrassegni esteriori della pubblicità, di cui godeva la religione ufficiale, o solamente *privatum*. Il principe poteva pure non tollerare le altre confessioni in sè, come chiese costituite, ma solamente permettere che i varî addetti alle medesime soggiornassero nel territorio (*ius tolerandi*).

(1) Il *ius reformandi* venne limitato (eccetto però in Austria) con questo, che si stabilì che una confessione, la quale in un giorno qualunque dell'anno 1624 (che venne detto per ciò *annus decretorius*) avesse goduto in uno Stato del diritto di esercitare o pubblicamente o privatamente il proprio culto, non potesse più essere in tale godimento disturbata.

(2) Di fatti si stabilì, che fra Luterani e Riformati i rapporti si dovessero regolare a seconda dello stato di possesso al momento della conclusione della pace; onde un sovrano evangelico non poteva verso l'altra confessione protestante valersi del *ius reprobandi*. Nel caso poi che egli passasse all'altra confessione evangelica poteva bensì concedere l'esercizio pubblico alle comunità, che con lui si convertivano, ma nulla togliere alle facoltà di quella, ch'era stata fino allora religione ufficiale.

E in tal caso egli doveva ad essi riconoscere la pienezza dei diritti civili e politici, e inoltre concedere la così detta *devotio domestica*, cioè la facoltà di esercitare in famiglia, nei limiti della casa, la propria religione.

I sudditi, che non fossero della confessione del principe, o non vi si volessero convertire, o che non appartenessero a una confessione ricevuta, o che non avessero ottenuta una tolleranza individuale, avevano il diritto di emigrare: *beneficium emigrationis* (1).

Adunque piena libertà di coscienza e di culto la pace di Westfalia non riconobbe se non ai principi. I privati, Cattolici, Luterani o Riformati potevano avere piena libertà di coscienza e di culto, o la sola libertà di coscienza, oppure anche nè l'una nè l'altra (emigrazione) secondo il beneplacito dei principi.

I privati di altre confessioni (Unitarii, Anabattisti, Mennoniti, ecc.) erano esclusi da ogni tolleranza; nè i principi avrebbero potuto, pur volendo, loro concederla a termini dell'istrumento di pace (2).

---

(1) FÜRSTENAU, Cap. II, p. 49-73; FRIEDBERG, p. 156 sg; RIEKER, Cap. V, p. 275 sgg.

(2) Non bisogna quindi dai titoli di alcune opere del tempo, che illustrarono le condizioni create dai vari trattati di pace, arguire che esse propugnino una libertà religiosa più larga di quella, che tali trattati consentivano. Così p. e.: CRANII, *Diss. iuridico-politica de pace religionis et libertate conscientiae in Romano imperio servanda*, Lips. 1629; così pure specialmente la dissertazione, con cui, sotto la presidenza del decano della facoltà filosofica di Lipsia, Valentino Friderici, il 24 marzo 1669, l'avolo del grande Lessing otteneva il dottorato: *De religionum tolerantia*, Lips., 1669. Giustamente il REINKENS (*Lessing über Toleranz*, Leipzig, 1883, p. 18 sg.) rivela la grande diversità, che nel concepire la portata della parola tolleranza intercede fra l'avolo Teofilo Lessing e il

Vera libertà religiosa non si ebbe quindi con la pace di Westfalia.

Nessuna legge dell'Impero non intervenne più fino al *Reichsdeputationshauptschluss* del 1803 a modificare questo stato di diritto. Ma ciò non significa punto che in Germania fino a questo secolo non siavi stata vera libertà religiosa.

Bisogna tener qui ben presente una distinzione, che ai non tedeschi riesce troppo spesso oscura, anzi ostica affatto. Altra cosa è la legislazione imperiale, altra la legislazione territoriale, o dei singoli Stati componenti l'Impero.

Ai varî sovrani era intanto dalla pace stessa di Westfalia consentito di foggiare nei loro territorî i rapporti interconfessionali per modo da assicurare a Cattolici, Luterani e Riformati la più ampia libertà

grande nipote Graziadio Efraim. — Non si può tuttavia misconoscere che al progresso delle idee tolleranti conferirono tali opere ed altre come le seguenti contrarie alla coazione in materia religiosa: Lyser, *Religionis est non cogere religionem*, Lips., 1629; Rechenberg, *De propagatione religionis violenta*, Lips., 1671; Hezer, *De violenta religionis propagatione ipso iure naturali prohibita*, Lips., 1675; e le seguenti, che combattono l'estremo supplicio contro gli eretici: Willichii, *Oratio de haereticis non occidendis*, Rost, 1623; Meyeri, *Iuris publici quaestio capitalis: Sintne protestantes iure Caesareo haeretici, et supplicio ultimo afficiendi?* Argent., 1623 (contro lo Scoppi, cfr. sopra p. 226, n. 2). Lo Stesso, *De Haeresi et persecutione protestantium*, Argent, 1629. — Questioni particolari attinenti alla libertà religiosa sono trattate in varie monografie, p. e.: Gogreven, *An exercitium religionis contra superiorem, idque vi impedientem, armis defendi possit*, Giess., 1620. — Sulla posizione giuridica degli Israeliti: Kitzel, *De Regali habendorum Iudaeorum, quatenus in Imperio romano inter Christianos tolerari possunt*, Giessae, 1617; Kornmann, *Ueber die Frage: Ob und wie die Iuden unter Christlicher Obrigkeit zu dulden?* Marp., 1622.

religiosa. Ciò dipendeva dal modo con cui essi stimassero di far uso del loro *ius reformandi*. Di qui un primo beneficio derivante dalla pace di Westfalia: cioè quello di avere, se non data ospitalità, almeno lasciata aperta una porta alla libertà religiosa.

Ma la pace stessa creò una condizione di cose tale, che fu possibile in seguito ad una dottrina più spregiudicata, che prese ad elaborare in senso liberale i principî da essa sanciti, e a sovrani illuminati, che presero ad estendere il *ius recipiendi* e *tolerandi* loro concesso da quella anche a confessioni diverse dalle tre nominate, di propugnare e attuare in Germania una piena libertà di religione, prima assai che la legislazione imperiale intervenisse poi di bel nuovo a sanzionare questa radicale trasformazione delle sue antiche norme.

L'avvenimento della libertà religiosa non fu pertanto in Germania immediata conseguenza di profondi rivolgimenti politici, come in Inghilterra; nè vi si accompagna, come in questo paese, ad un simultaneo trionfo di tutte le libertà individuali.

Ma il concetto della libertà religiosa, sebbene sviluppatosi anche in Germania dai germi posti un secolo e mezzo prima dalla Riforma, non vi fu però neppure, come in Olanda, come in Inghilterra, come presso gli Ugonotti di Francia, posto in campo e propugnato anzitutto da una qualche più liberale confessione evangelica. Non fu neanche una minoranza di perseguitati, che l'invocò. Anzi in Germania la questione della tolleranza non assunse da principio, come in quei paesi, l'aspetto di una questione essenzialmente teologica, meglio ancora, dogmatica.

La Germania fu il solo paese, in cui il concetto venne posto innanzi come principio essenzialmente

giuridico, e il dibattito si accese come controversia di ordinamento costituzionale della Chiesa e come questione di rapporti fra questa e l'autorità civile. Di qui anzitutto il soverchiare del ceto dei giuristi nel novero di coloro che se ne occuparono, laddove negli altri paesi furono sempre in stragrande maggioranza i teologi ed i filosofi. Di qui ancora, come ulteriore conseguenza, il procedere più stringato e preciso e concreto delle trattazioni, la tendenza a badare sopratutto agli effetti pratici, il rifuggire dalle speculazioni trascendentali: qualità queste che rimasero e rimangono tuttodì caratteristiche affatto peculiari del lavoro germanico in questo argomento.

II. — Fu la scuola del diritto naturale quella, che aperse in Germania la strada al concetto della tolleranza.

La costituzione delle varie chiese territoriali si era in Germania, massime dopo che le paci religiose di Augusta e Westfalia le avevano poste in balìa dei sovrani, svolta per modo che il governo supremo ecclesiastico si era accentrato nelle mani di questi. Ai sovrani spettava la così detta *potestas episcopalis* sulla Chiesa, onde appunto come *Sistema episcopale* si designò in seguito questa forma di ordinamento ecclesiastico e di rapporti fra le due autorità. Però i poteri del sovrano erano più che altro formali; il loro contenuto materiale era dato dal ceto degli ecclesiastici, inspiratore e sostegno del principe nel disporre delle cose ecclesiastiche. Da questo despotismo religioso dei principi e dalla strapotenza e dall'orgoglio degli ecclesiastici luterani, era conseguito anzitutto che si ponesse in cima a ogni altra cosa la purezza inalterata della dottrina, le formule di fede, i dogmi, e si trascurasse ogni dettame di benignità e tolleranza

verso le altre confessioni. Era conseguito inoltre, che il terzo stato, cioè le comunità dei fedeli, fosse posto assolutamente in basso, ed escluso affatto dal governo della Chiesa; così che nel popolo si veniva disseccando e spegnendo il vero sentimento religioso.

Contro questa condizione di cose si manifestò nell'ultimo quarto del secolo XVII una vivace reazione da due parti: da parte della nuovissima Scuola del diritto naturale, che prese a combattere quell'ordinamento dei rapporti giuridici ecclesiastici, e da parte dei cosidetti Pietisti, che presero a ravvivare il fervore religioso infiacchito. L'una e l'altra tendenza si accordano e si completano non solamente pel fatto ch'esse sovente si confondono in un medesimo individuo (1), ma ancora perchè entrambe mettono capo al principio della tolleranza.

I Pietisti la propugnano, a dire il vero, più che non per coerenza a un principio ben definito, per la loro predisposizione a una universale benevolenza e per l'inclinazione ad evitare le diatribe dogmatiche, ad attutire le discrepanze confessionistiche, a rispettare e tollerare le opinioni altrui (2).

---

(1) Questa unione si manifesta già nello Spener, iniziatore del Pietismo in Germania, e strettamente legato in gioventù al Grozio; Cfr. RIEKER, p. 273 sg. Essa tocca poi il culmine nel Thomasius, che fondò nel 1694 con tre allievi dello Spener l'università di Halle; Cfr. SCHRADER, *Geschichte der Univ. zu Halle*, Berlin, 1894, I, 33; LANDSBERG, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Parte III (I e II parte dello Stintzing), München e Leipzig, 1898: Due volumi: *Text*, p. 83; *Noten*, p. 54. Il Thomasius per altro finì col romperla coi Pietisti, perchè non abbastanza spregiudicati.

(2) Cfr. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, Bonn, 1880-86; BENDER, *Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Enstehungsgeschichte der Aufklärung*, Bonn, 1882.

I cultori invece del diritto naturale lo dedussero, come conseguenza logica e necessaria, dai principî fondamentali di quello (1).

La scuola del diritto naturale non vede più nello Stato e nella Chiesa due istituti posti da Dio medesimo sulla terra per procurare la salvezza dell'umanità. Stato e Chiesa sono per contro, precisamente come con l'alta mente precorritrice dei tempi aveva detto il nostro Marsilio da Padova (2), due collettività d'uomini, e il potere supremo in esse vien delegato dagli stessi componenti le collettività, per il buon governo delle medesime. La Chiesa per altro è una associazione posta nello Stato e per ciò, come ogni altra, soggetta all'autorità di questo. La Chiesa sarà quindi dipendente ancora dal sovrano, ma non già in virtù di una qualsiasi potestà episcopale che a questo spetti, sibbene per la sua qualità di capo dello Stato, di sovrano territoriale. I suoi poteri quindi riguardano il governo esteriore della Chiesa (*ius circa sacra*), ma non già il sentimento religioso e la coscienza.

Da questo nuovo sistema, che in contrapposto al precedente fu detto *Sistema territoriale*, i fondatori suoi procedettero risoluti, come già un tempo Marsilio da Padova e come alla medesima epoca Giovanni Locke (3), alla proclamazione della libertà di coscienza e di culto.

---

(1) L'aver messo bene in chiaro questo punto è merito soprattutto del RIEKER, Op. cit., Cap. IV, p. 226 sgg.; in base alla cui esposizione profondamente modificato fu il § 25 del FRIEDBERG, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Leipzig, 1895, p. 82 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 47 sgg.

(3) Cfr. sopra, p. 117 segg. L'affinità delle deduzioni, che dai concetti fondamentali del diritto naturale traevano indipen-

Ve li spingeva fatalmente non meno il limitato potere dei sovrani in materia spirituale che la posizione assegnata alla Chiesa nello Stato. Considerata di fatti la Chiesa come una associazione simile a tutte le altre esistenti nello Stato, essa veniva spogliata del suo carattere trascendentale ed esclusivistico. Si toglieva inoltre ogni difficoltà ad accogliere più chiese contemporaneamente in un medesimo territorio. Dato in vero che più chiese esistono di fatto, che ciascuna sostiene di possedere la verità, che tutte onorano ed adorano Iddio come meglio sanno, sarebbe ingiusto escluderle. È impossibile dire ove sia la verità; molto più verosimile e prudente è ritenere che ciascuna Chiesa ne abbia accolta in sè una parte. Le varie confessioni e opinioni religiose sono così man mano considerate come ugualmente prossime alla verità, di cui rispecchiano tutte un aspetto peculiare; quindi tutte quante si stimano degne di essere equiparate nella loro posizione di fronte allo Stato e da questo con uguale rispetto trattate. Da tale concetto derivò poi naturalmente la tendenza a considerare la verità come risposta non nelle singolarità, che differenziano le varie confessioni, ma per contro in quell'insieme di principii, in cui tutte quante sono concordi. In questo insieme si ravvisò il vero nocciolo della religione; e così si formò già nel secolo XVII in contrapposto alle varie religioni positive il con-

---

dentemente gli uni dagli altri il Locke e i suoi seguaci inglesi da una parte ed i giuristi tedeschi dall'altra, meriterebbe, per quanto riguarda la costituzione ecclesiastica, i rapporti fra le due autorità, e la libertà religiosa, una maggiore considerazione, di quanto non si sia fatto fin qui.

cetto di una religione naturale, composta di poche massime essenziali e di carattere morale (1).

È omai superfluo avvertire, come qui si abbia ancora una manifestazione del grande concetto sincretistico e scettico, trasmesso dai Sociniani agli Arminiani, e da questi a tutte l'altre confessioni liberali dei due mondi, non solo, ma passato per il tramite dell'arminiano sommo maestro del diritto naturale, del Grozio, anche ai giureconsulti germanici.

E primi fra questi furono il Pufendorf ed il Thomasius, celebrati propugnatori ed elaboratori del diritto naturale, ed insieme fondatori universalmente riconosciuti del *Sistema territoriale*.

Già vivamente e lungamente aveva polemizzato coi teologi luterani ortodossi Samuele Pufendorf quando pubblicò, dedicandola al Grande Elettore, l'opera che si intitola:

De habitu religionis christianae ad vitam civilem, Brema, 1687 (2).

Non a torto si è fatta la supposizione che il Pufendorf si inspirasse alla condizione di cose vigente appunto nello Stato prussiano (3). Comunque, dopo

---

(1) Cfr. Rieker, p. 242 sgg.

(2) Cito l'ediz. 6ª, Brema, 1727. L'opera fu tradotta in francese dal St. Amont, Francf. s. l'O., 1690, e dal Barbeyrac, Utrecht, 1690, ed in tedesco dal Webern, Frankf., 1714, e dal Thomasius (cfr sotto, p. 238, n. 2), che vi aggiunse dei commenti. Lo stesso fece un allievo del Thomasius, Giovanni Paolo Kress, *Liber commentarius ad S. Pufendorfii Tract. de hab. rel. chr.*, Jenae, 1712, che riprodusse lo scritto del Pufendorf (p. 1-193).

(3) Rieker, p. 257 sg. Landsberg, Op. cit., *Text*, p. 18. Nel senso medesimo Samuele Stryk annotava il *Jus ecclesiasticum* del Brunnemann, tentando di volgere a sostegno della tolle-

avere fin da un dei primi paragrafi (§ 3) posto nettamente il principio che nessuno può, in qualunque condizione si trovi, essere costretto ad abbracciare una data religione, svolge egli nel § 49 questo concetto, che è una fatale necessità di tutti i tempi che dissidii esistano nella Chiesa, che il Salvatore non vuole siano divelti violentemente, che non è punto assolutamente necessario alla tranquillità pubblica che tutti i cittadini la pensino allo stesso modo in fatto di religione, poichè non queste divergenze sibbene le male passioni umane le quali su esse si innestano sono cagione di tutti i disordini. Non vuole per altro il Pufendorf che si creda ch'egli predichi una licenza illimitata ed una accoglienza di qualunque eresia. Non vuole per di più negare che sarebbe meglio se nello Stato una sola fede imperasse, quando questa però non fosse nè pagana, nè maomettana, nè ariana, nè anabattista, nè anticristiana, ma fosse la vera, l'antica, quella contenuta nelle Sacre Scritture. Ma come si potrebbe stabilire quale sia la vera, se ciò è appunto controverso? E qui il Pufendorf non sarebbe alieno da che si fissasse una *publica formula fidei*, una specie di simbolo della vagheggiata religione naturale, e si imponesse silenzio a chi non l'accetti o lo si espellesse (1). Nel § 50 però ritiene essere più conveniente tollerare i dissidenti, però soltanto se sono onesti e nulla predicano di sovversivo. Tanto più si debbono tollerare se essi ebbero la loro libertà per regolare

---

ranza fra le varie confessioni la potestà del principe in materia ecclesiastica. Anch'egli dedicò l'opera sua al Grande Elettore. Cfr. LANDSBERG, *Text*, p. 69.

(1) Pag. 229 sgg.

stipulazione; e basterà badare in tal caso a che essi non traggano altri in errore (1).

Cristiano Thomasius si occupò della questione in quasi tutte le opere sue generali ed in una serie di dissertazioni speciali (2); e a lui si conviene veramente la lode, che gli fu data, di essere l'illuminismo per eccellenza o l'illuminismo personificato in quest'epoca (3).

Il principio della libertà religiosa balza fuori incoercibilmente dalla stessa sua concezione fondamentale del diritto. Che egli fu spinto a distinguere più nettamente, che non i predecessori suoi, dalla morale, appunto per potere più risolutamente che non per lo innanzi escludere dalla sfera interna della morale, e in ispecie dalla sfera religiosa, qualsiasi sanzione coattiva, qualsiasi intromissione cioè di una forza esterna. E lo moveva a ciò una ragione pratica: salvaguardare gli interessi della libertà di credenza, e difendere sopratutto i Pietisti dalle vessazioni religiose degli ortodossi (4).

L'applicazione più immediata di questi suoi principii il Thomasius fece trattando, in una disputa

---

(1) Pag. 232 sgg.

(2) Egli stesso le enumera nella sua *Historia contentionis inter imperium et sacerdotium*, Halae, 1722, p. 541 sgg. In base alle sue lezioni fu pubblicata postuma l'opera seguente: *Vollständige Erläuterung der Kirchenrechtsgelahrtheit oder gründliche Abhandlung vom Verhältnisse der Kirche gegen den Staat über S. Pufendorf's Tract. de hab. relig.*, etc., Frankf. e Leipz. 1738; 2ª ed., 1744.

(3) Rieker, p. 259; Landsberg, *Text*, p. 107. Cfr. Nicoladoni, *Ch. T., ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin, 1888.

(4) Cfr. Stahl, *Storia della Filosofia del Diritto* (traduz. *Torre*, annotaz. *Conforti*), Torino, 1853, p. 198-200.

presso l'Università di Halle delli 14 luglio 1697, di eresia:

Disputatio an haeresis sit crimen? Halæ, 1697.

Essa è scritta in forma di dialogo, in cui un interlocutore *Christianus* (cioè lo stesso Thomasius) sostiene vittoriosamente contro *Orthodoxus* la non punibilità dell'eresia. Egli si spiana anzitutto la strada, escludendo *a priori* ogni richiamo al diritto imperiale o canonico, ai padri della Chiesa od ai giuristi, e non ammettendo come giudici se non le Sacre Scritture e la Ragione. Ciò premesso, segue una ricerca intorno alla più usuale definizione dell'eresia, per dimostrare la oscurità e improprietà di ogni termine di essa.

Come eresia si considera, specie in contrapposto allo scisma, il pervicace errore sopra i fondamenti della fede; ma non è punto accertato che cosa siano precisamente questi fondamenti, nè quale interpretazione delle Sacre Scritture sia la giusta, nè dove sia il confine fra la pervicacia nell'errore e la saldezza nelle proprie opinioni; onde non è altro se non un ritorno al Papismo il decidere tutte queste controversie in base all'indirizzo dominante nella Chiesa. È già cosa molto dubbia che si possa ammettere un delitto senza delimitazioni sicure e senza un sicuro contenuto. Ma quanto all'eresia, ch'essa non possa assolutamente essere un delitto, risulta già da questa circostanza: essa è un errore, cioè un difetto dell'intelligenza, e non della volontà. Nè si può, facendo grazia al convincimento interno eretico, considerarne invece la esterna manifestazione come il vero delitto; poichè ciò che è lecito credere, deve pure potersi esprimere in forma conveniente e al momento opportuno. Dato quindi che l'eresia non è punto un delitto, ne consegue ch'essa non sia passibile di nessuna pena; la sola cosa che de-

vesi a ogni uomo concedere è di tenersi personalmente lontano da chiunque egli ritenga eretico.

Questa disputa sollevò un vero vespaio e numerosi scritti polemici uscirono tosto, dal seno stesso della facoltà teologica di Halle, contro il Thomasius (1).

Ma egli, imperterrito, tornò il susseguente 11 di novembre sul medesimo argomento con una nuova disputa, in cui rispondente a lui era Giovanni Cristiano Rubo (2):

Disputatio de iure principis circa haereticos. Halæ, 1697.

Prende il Thomasius le mosse dalla assai nota contrapposizione fra il *Cesaropapismo* e il *Papocesarismo*. Tutti convengono che i due sistemi sono ugualmente da respingersi, poichè il principe non deve immischiarsi nelle cose esclusivamente spirituali, e il clero in quelle mondane. Ma come si fa a distinguere i due campi? Il solo criterio discretivo sicuro è questo: officio del principe è il coercire, officio del clero l'insegnare. Ogni volta che un ecclesiastico fa appello al braccio secolare e richiede la coazione, cade nel Papocesarismo. Quindi contro l'eresia il clero deve servirsi del solo insegnamento. Ma e il principe? A questo punto il Thomasius si accontenta di esporre in forma satirica quale finirebbe per essere la condotta del principe, quando egli aderisse in materia di eresia a tutti i

(1) Landsberg, *Noten*, p. 54. Il Thomasius, con un procedimento che gli era consueto, accolse egli stesso parte di tali scritti nel suo volume di Programmi, facendovi seguire delle annotazioni e delle repliche. Questa e la seguente disputa del Thomasius sull'eresia si trovano pure tradotte in tedesco fra le Opere scelte di lui.

(2) Rubii, *Problema iuridicum: An haeresis sit crimen?* Halae, 1697.

desiderii e le richieste del clero (*ex hypothesi iuris clericalis*); poichè dalla semplice esposizione di tale preteso diritto penale contro gli eretici rimane annichilata la pretesa avversaria, che il principe possa in ciò porre la coazione, di cui è arbitro, a servizio della Chiesa (1).

Della tolleranza, in genere considerata, egli trattò in due suoi programmi:

Programma de tolerantia dissidentium in controversiis religionis. Halæ, 1693;

Programma varia testimonia Martini Lutheri de tolerantia dissidentium in religione complectens. Halæ, 1697.

Più noto è però quanto egli scrisse al proposito nell'opera:

Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halæ, 1696.

Il libro contiene 98 tesi intorno ai diritti e doveri dei principi, che il Thomasius aveva dettate ai suoi uditori, e a cui egli stesso risponde.

Nella prima di esse anch'egli, come già il Pufendorf, nega che l'unità della fede sia necessaria alla pace pubblica, dicendo che non nuoce e non giova alla repubblica, che uno per esempio sia luterano o riformato, al modo stesso che ad un padrone poco importa di avere un servo piuttosto luterano che riformato, purchè esso sia fedele, la quale virtù nulla ha a che fare con una speciale forma di religione (2). Ma dove il Thomasius passa innanzi al Pufendorf è nell'affermare a differenza di esso che l'unità di fede non è neppure desiderabile in uno Stato, ma affatto indifferente. Tutti i dissidenti sono pertanto da tolle-

---

(1) Cfr. LANDSBERG, *Text*, p. 85-87.

(2) Cfr. lo stesso pensiero in una lettera del Cromwell, sopra p. 194.

rarsi, quando non turbino la pace pubblica. Escluse quindi dalla tolleranza debbono essere queste tre categorie: coloro che insegnano non doversi punto serbare fede agli eretici, coloro che insegnano che si debba maggior obbedienza a un altro uomo che non al principe e che i sudditi possono ammazzare un principe eretico (1), coloro le cui opinioni non sono altro che un ateismo larvato. Il principe per altro non può far altro che ingiungere a costoro di lasciare il paese con le proprie cose. Anzi questa stessa ingiunzione non deve confondersi con l'esilio, poichè non è punto come questo ultimo una vera pena, ma soltanto una misura di sicurezza pubblica. In genere ogni coazione e tutto ciò che a questa anche lontanamente accenni deve escludersi in fatto di religione. Piena autorità ha invece il principe sulle azioni dei cittadini, in quanto queste non siano direttamente ad essi imposte o vietate dalla loro fede.

Ben a ragione, notato il progresso che queste idee segnano su quelle del Pufendorf (2), il Landsberg rileva come in esse sia visibilissima l'influenza delle famose lettere del Locke sulla tolleranza (3), con cui il sistema del Thomasius concorda sopratutto nelle limitazioni, ch'ei pone alla tolleranza (4). Ma meno

---

(1) Nell'opera postuma succitata: *Vollständige Erläuterung* (I parte, p. 349 sg.), il Thomasius dice esplicitamente, che da non tollerarsi sono i Papisti, quando essi dicono apertamente, che un suddito può con buona coscienza uccidere un principe, il quale sia di altra religione, e che agli eretici non devesi serbar fede. Questi *principia* sono contrarii allo Stato e turbano la Repubblica, come si è visto appunto in Francia.

(2) Così anche Rieker, p. 258 sg.

(3) Cfr. sopra, p. 120.

(4) Landsberg, *Text*, p. 85. L'influenza del Locke sul Thomasius si palesa in molti altri luoghi; e fu la lettura delle

esatto è lo stesso autore allorchè (1) crede di poter porre fra i due autori questa differenza, che il Locke avrebbe estesa la tolleranza a tutte le religioni indistintamente, non esclusi i Giudei, i Turchi ed i Pagani, laddove il Thomasius l'avrebbe ristretta alle sole confessioni cristiane. Poichè nella sua opera postuma già citata di commento al celebre scritto del Pufendorf, dice il Thomasius anch'egli affatto genericamente: « Il principe deve tollerare tutte le religioni, quali che esse possano essere, siano anche per esempio Turchi o Tartari » (2).

Alla sua volta il Thomasius esercitò anche in questo argomento sulla posteriore letteratura tedesca l'influenza più decisiva e fruttuosa che immaginare si possa.

Giovanni Giorgio Reinhard è pure dell'opinione, che l'unità religiosa non sia necessaria allo Stato, e la deduce dal fatto che Dio tollera tante miriadi di uomini che sono di religione diversa (3).

Tra i più notevoli sostenitori del sistema territoriale fu Giusto Henning Böhmer, scolare e seguace del Thomasius (4), e il primo canonista, che abbia compreso come la materia della libertà religiosa dovesse

---

opere del grande filosofo inglese quella, che, guadagnando il Thomasius al razionalismo, determinò il suo primo distacco dai Pietisti. Cfr. LANDSBERG, *Text*, p. 93; *Noten*, p. 57.

(1) LANDSBERG, *Noten*, p. 53.

(2) *Vollständige Erläuterung des Kirchenrechtsgelahrtheit*, Parte I, p. 347 sg. Cfr. del resto intorno ad altre opere del Thomasius dell'anno 1723, ove il concetto della tolleranza è considerato sotto sempre novelli aspetti, lo stesso LANDSBERG, *Text*, p. 105 sg.

(3) *Meditationes de iure principum Germaniæ cumprimis Saxoniæ circa sacra*, Halae, 1714, p. 70.

(4) Cfr. LANDSBERG, *Text*, p. 109, 110, 144, 149.

ormai incorporarsi nella trattazione del diritto ecclesiastico.

Egli ne trattò di fatti in una dissertazione, la quale sta in capo al vol. II del suo celebre *Ius ecclesiasticum protestantium* (1), e che si intitola appunto:

Dissert. praeliminaris de Iure circa Libertatem conscientiae.

Il Böhmer comincia distinguendo bene il significato di libertà di coscienza dalle altre libertà e sopratutto dalla così detta libertà delle chiese (2), e determinando le basi giuridiche, su cui intende di condurre la sua trattazione, e che sono da una parte il diritto naturale e dall'altra il diritto nascente dalle paci di religione, non per contro nè il diritto canonico nè il romano, entrambi contrarî ad ogni libertà.

Tratta quindi partitamente della libertà di coscienza secondo il diritto naturale e secondo il diritto positivo germanico.

Nega egli, combattendo sopratutto il Saurin (3), che si possa distinguere fra coscienza errante e non, poichè gli stessi giudici supremi, che si vorrebbero porre nella questione di sapere quale sia la verità e

(1) Halae, 1717, pag. 3-52. Sarei indotto a credere, che la dissertazione sia stata composta già nel 1714, poichè a proposito del libro del Collins, di cui feci cenno sopra (p. 218) e che fu tradotto in francese nel 1714, il Böhmer dice appunto nella sua dissertazione (§ XXII, p. 21): « *quique hoc anno in gallicum translatus est sermonem* ». — Il Böhmer stesso poi rileva (§ II, p. 4) la connessione di questo argomento con il suo trattato del diritto ecclesiastico, condotto, come è noto, con intenti profondamente innovatori.

(2) Cfr. sopra, § 1.

(3) Cfr. su questo sopra, p. 146 sgg.

quale l'errore, cioè la Ragione e la Scrittura sacra, non sono poi nei loro responsi intesi ed interpretati concordemente. E allora si avrà a stabilire che si debba stare senza più alla coscienza di ogni individuo e questa lasciare pienissimamente libera? Ma anche ciò è pericoloso, perchè allora si avrebbe a rispettare anche la coscienza di coloro, che credono ch'essa imponga il regicidio, e perchè la coscienza è troppo spesso indulgente con noi, severissima invece con gli altri.

In tale dubbio alcuno sostiene che si debba rimettere la decisione al principe Ma questa è dottrina che soltanto gli atei possono professare, i quali disprezzano la religione, non vedono in essa se non un portato di quello stato di natura, che è assolutamente contrario ad ogni convivenza civile, e quindi non stimano la religione se non come un mezzo di governo, che deve essere riposto pienamente nelle mani del principe, il quale ne potrà disporre a piacimento (1). Tale dottrina giustificherebbe inoltre tutte le persecuzioni, e distruggerebbe il culto divino, il quale deve essere spontaneo.

Il Böhmer crede pertanto che si debba proclamare la libertà di coscienza, ma non già una libertà senza freni e perniciosa.

Nel costituire le città, egli si domanda, quali azioni umane furono sottoposte all'autorità del principe, quali invece rilasciate all'apprezzamento degli individui? E il Böhmer, svolgendo un motivo omai pre-

---

(1) Questa tirata contro gli atei il Böhmer trasse dall'arminiano Le Clerc (*Bibliothéque choisie,* Vol. IX, art. 2; cfr. sopra, p. 108); entrambi avevano presenti i razionalisti inglesi, di cui sopra a p. 215.

diletto dalle scuole del diritto naturale (1), dimostra come alla religione e alla coscienza non possa affatto estendersi l'autorità governativa, accogliendo e citando l'opinione dell'arminiano Le Clerc (2) contro quella dell'ortodosso Saurin.

Dopo un breve cenno degli autori, che innanzi a lui sostennero la stessa tesi, egli imprende a confutare la nota dottrina di Agostino, e gli argomenti, che si sogliono addurre a favore della coazione religiosa (3). Ti si dice: ma i preti non domandano il braccio regio se non per il bene delle anime. Rispondi: ricorrano invece ai mezzi di cui si valse Cristo, cioè alla persuasione e alla dolcezza. Si dice: alla repubblica è utile l'unità della fede. Rispondi: ciò è utile più al clero dominante che non alla repubblica, colla quale la religione e il culto divino nulla hanno di comune; del resto gli esempi dimostrano che le repubbliche fioriscono anche con la tolleranza, e che se esse in causa della religione sono turbate lo debbono allo zelo malaugurato degli intolleranti, i quali soli sono perciò da opprimersi e da ridursi al rispetto della pace e della tolleranza. Si dice: le false religioni recano offesa a Dio. Ma chi giudicherà dell'ingiuria in tanta varietà di dottrine? Perchè, inoltre, il magistrato non punirà l'avarizia, l'ambizione, la lussuria, la superbia, che sono pure offese a Dio? Si dice: l'idolatria è punita dalla legge mosaica. Ma che importa? forse che la nostra è una repubblica

---

(1) E che già vedemmo trattato brillantemente, p. es., dal Noodt; cfr. sopra, p. 153 sg.

(2) *Bibl. choisie*, X, p. 335.

(3) In questa parte il Böhmer si è assai giovato dell'orazione del Noodt, da lui molto lodata; cfr. sopra, p. 150 sgg.

teocratica come quella degli Ebrei, e forse che ne potrebbe accogliere tutti i principii? Si dice: la superstizione è nociva al genere umano e alla repubblica. Ma forse che ancora più dannosa non è l'ipocrisia, cui il culto imposto con l'armi induce, generando la persuasione che la religione sia cosa inane ed accomodata al piacere del principe e agli interessi pubblici?

E il suo asserto corrobora il Böhmer con varii esempî, tratti ingegnosamente dalla storia di tutti i popoli e di tutti i tempi.

In seguito egli imprende ad esaminare la questione della libertà di coscienza in base al diritto positivo germanico. Rifà anzitutto la storia delle paci di religione, e si scaglia fieramente contro quei suoi correligionarî Luterani che così male intesero i principii della loro confessione da commettere atti di intolleranza contro gli stessi Riformati. Esamina quindi i termini della pace di Westfalia, e si pone varii quesiti circa la libertà religiosa da essa sancita.

I più negano che, in base ad essa, un principe possa in Germania tollerare neppure i singoli individui addetti a qualche sètta, che non sia una delle tre confessioni riconosciute. Il Böhmer si sforza di confutare tale restriziono con questi argomenti: 1° l'articolo dell'Istrumento di pace (VII, 2) parla di religioni diverse dalle riconosciute, e non già dei loro addetti; 2° ora, parlandosi di *religioni* si intende riferirsi all'esercizio pubblico del culto, di cui, del resto, soltanto l'istrumento si occupa, e non alla libertà di coscienza, che è cosa tutta quanta degli individui; 3° quindi non si esclude che i dissidenti, se non hanno il pubblico esercizio, possano almeno essere forniti delle facoltà discendenti dal principio di libertà di coscienza;

4° bisogna poi tener conto che tutte le restrizioni poste nell' istrumento vi furono inserite dalla intolleranza degli Stati cattolici, che non volevano dissidenti nel loro territorio; 5° onde un principe protestante potrà tollerare i dissidenti, senza che nulla ci abbiano a che vedere i cattolici.

Non potrà naturalmente concedere il principe ai dissidenti il pubblico esercizio, vietandoglielo l'Istrumento di pace, ma potrà lasciar loro la libertà di coscienza e la conseguente *devotio domestica*. Rifiuta quindi il Böhmer energicamente l' idea del Saurin, che al principe competa di estirpar l'eresia; e non gli riconosce altro diritto che quello di difendere l'ordine pubblico contro le turbolenze settarie.

Per più forte ragione è da ritenersi, secondo il Böhmer, che la libertà di coscienza spetti non solamente ai principi, come parrebbe dall'Istrumento di pace, ma anche ai sudditi.

Ma quali diritti discendono dalla libertà di coscienza?

Anzitutto il libero esercizio dei diritti civili e politici e il diritto ad una onorevole sepoltura. Più particolarmente poi ne consegue, che invalido debba tenersi un legato con la condizione di mutare la religione, poichè il mutamento di religione per scopo di lucro è cosa turpe. Onesto e lecito a tutti è invece mutarla per intimo convincimento. Vi hanno inoltre azioni, che sono intimamente legate all'essenza della religione, e queste debbono essere lasciate a tutti libere; ve ne hanno altre non così immediatamente connesse con la religione, e su queste è lecito imperare per il comune bene. E il Böhmer finisce appunto fissando varii criterii per giudicare di tale importantissima distinzione fra atti, che sono conseguenza

imprescindibile della libertà di coscienza, e atti, che non lo sono (1).

Così il Böhmer poneva le basi di quella liberale interpretazione del trattato di Westfalia, la quale doveva diventare in seguito la dominante ed assicurare così la tolleranza dei dissidenti in Germania; per quanto questa non fosse affatto consentita in realtà nè dalla lettera nè dallo spirito di quella legge (2).

Inoltre la trattazione, dal Böhmer appena schizzata degli effetti pratici del principio della libertà di coscienza, trovò in seguito imitatori e continuatori.

E fra essi va ricordato per il primo un suo scolare, Carlo Enrico Fuhrmann, il quale sostenne presso la Facoltà giuridica dell'Università di Halle, sotto la presidenza dello stesso Böhmer, una tesi dal titolo:

Diss. inaugur. De tolerantiae religiosae effectibus civilibus, Halae, 1726.

È divisa in due capitoli, di cui il primo si intitola: *De natura, speciebus et fatis tolerantiae,* ed è condotto in parte sul Böhmer stesso; ed il secondo si intitola: *De effectib. toler. religiosae civilibus,* e considera la posizione degli eretici secondo il diritto romano, canonico e imperiale. Distingue il Fuhrmann la tolleranza *qualificata*, che spetta alle tre confessioni rico-

---

(1) Di G. H. Böhmer va qui ancora ricordata la dissertazione: *Diss. de cauta Judaeorum tolerantia,* Halae, 1708.

(2) Cfr. in tal senso Fürstenau, p. 54; Rieker, p. 277. In favore di questa interpretazione si volle dedurre in seguito (Pütter, *Geist des Westfälischen Friedens,* Göttingen, 1795, p. 353 sg.) un argomento per analogia del fatto, che gli Ebrei erano tollerati. Ma gli Ebrei erano già prima della Riforma stessa in una condizione giuridica al tutto speciale nell'Impero.

nosciute nel trattato di Westfalia, della *gratiosa*, che è quella concessa dal principe per speciale privilegio ai dissidenti. Dalla tolleranza esclude energicamente gli atei.

Il pensiero della libertà religiosa continua il suo cammino ascendente presso i sostenitori del Sistema territoriale. Così uno dei più insigni fautori di questo, Giovanni Giacomo Moser (1), ne trattò in molti de' suoi pressochè innumerevoli scritti (2), e con intenti liberalissimi, come risulta già abbastanza chiaro da questa sua definizione della libertà di coscienza, che meritamente venne più volte ricordata (3), quale una delle meglio riuscite: « La libertà di coscienza sta sopratutto in ciò, che l'uomo nelle cose di religione possa pensare ed agire come vuole, senza che egli

---

(1) *Johann Jakob Moser. Ein Beispiel protestantischer Toleranz.* In Historisch-politische Blätter, 1898, fascic. 11.

(2) *Program. de exercitio religionis domestico*, Francof., 1736; *Diss. de officio principis circa religionem et salutem aeternam subditorum*, ibid. 1738; *Religions-Freyheiten und Beschwerden der Evangelischen in ganz Europa, besonders in Teuschland*, Ebersdorff, 1741; *Grundsätze von dem öffentlichen Privat- und Hausgottesdienst*, Stuttgart, 1762 (anonimo); *Von denen in Teutschland erlaubten Religionen* (in Abhandl. aus dem teusch. Kirchenrecht, Frankf. e Leipz., 1772, n. 2); *Von denen Personen, so nicht zu denen im Teusch. Reich erlaubten Rel. gehören* (Ibid., n. 3), etc.; *Abhandlung von Duldung der Freimauer*, Frankf., 1776; *Die Rechte der Menschheit in Religions-Sachen, sowohl im Stande der Natur, als der Gesellschaft*, s. l., 1781. La più importante è però l'opera citata qui sotto. — Anche il figlio maggiore di lui, Federico Carlo, si occupò della libertà religiosa; cfr. MOSER F. C., *Mannigfaltigkeiten*, Tom. II, Zürich, 1796, p. 185: *Fragmente von Gedanken über das Toleranz-Wesen.*

(3) WILDA, *Ueber Gewissensfreiheit* (cfr. sotto, Cap. V), p. 162 sg.; RIEKER, p. 89.

venga dall'autorità ecclesiastica o dalla civile in ciò impedito o per ciò punito » (1).

III. — Ma a questo non si restringe l'efficacia della scuola del diritto naturale in favore della tolleranza. Un nuovo sistema di ordinamento del governo ecclesiastico e di rapporti fra lo Stato e la Chiesa fu in seguito derivato dai suoi principii e messo innanzi come un ulteriore svolgimento del *Sistema territoriale*. Esso fu detto, in contrapposto a quest'ultimo, *Sistema collegiale*, appunto perchè accentuava più recisamente il carattere convenzionale nella formazione della Chiesa, innalzava anche più il terzo stato, cioè le comunità, affermava la indipendenza della Chiesa dallo Stato, a cui non riconosceva se non un potere di vigilanza; cosicchè il governo ecclesiastico doveva spettare alla Chiesa stessa, e solo per benevola concessione potevasi rilasciare all'autorità civile.

Orbene l'iniziatore di questa nuova teoria, la quale non deve però assolutamente considerarsi come un movimento separatistico somigliante a quello degli Indipendenti inglesi (2), cioè il teologo Cristoforo Matteo Pfaff, fu pure uno dei più strenui sostenitori della tolleranza in Germania.

Avendo, di fatti, il giureconsulto cattolico Giovanni Pietro Banniza pubblicato un lavoro, in cui voleva dimostrare che solamente alcune confessioni potevano godere della tolleranza (3), il Pfaff lo prese vivamente a confutare in una dissertazione dal titolo:

Dissertatio de zizaniis non evellendis, ad Matth. XIII,

---

(1) *Von der teutschen Religionsverfassung*, Frankf. e Leipz., 1774, p. 36.

(2) Cfr. sopra, p. 111, 167 sgg.

(3) *Dissertatio germano-historico-canonico-publica de diversarum religionum in eodem territorio tolerantia ac rece-*

24 sgg., seu de Tolerantia diversarum in eodem territorio religionum, Tübingen, 1737 (1).

Contro il Banniza si levò pure il giureconsulto Giovanni Cristiano Balser con questo scritto:

Disquisitio de Libertate religionis, Giessen, 1738.

Tra i fautori del Sistema episcopale è ricordato specialmente Giorgio Ludovico Böhmer, figlio di Giusto Henning; e a lui si deve pure una:

Oratio de tolerandis his, qui communes doctrinas religionum in Germania approbatarum impugnant, Gottingae, 1779.

Degli insegnamenti di lui in favore della tolleranza la traccia più vistosa è rimasta però nel diritto universale territoriale prussiano, che i suoi principii liberalissimi in fatto di religione dedusse sopratutto dal Böhmer (2).

Il secolo XVIII merita davvero di essere chiamato per rispetto alla Germania il secolo per eccellenza della tolleranza religiosa. Nessun altro argomento vi sollevò forse un dibattito dottrinale più vivace e più fecondo; cosicchè la produzione letteraria germanica di questo periodo supera certamente quella di tutti

---

ptione generica et speciali, Wirceb., 1737. — Molto di poi il Banniza replicò alle critiche del Pfaff e del Balzer con una: *Dissertatio de vera religionis libertate in tritico per zizania non suffocanda vindicata adversus binas dissertationes, theologicam: De ziz. non evell., et iuridicam: De lib. relig., Tubingae et Giessae Catt. editas*, Wirceb. 1746.

(1) Del Pfaff trovo ancora citato nel Lipenius (*Bibl. realis iurid.*, Supplem. dello Senkenberg, Lips., 1788, p. 349) questo scritto: *Dissertatio: Compelle ad intrandum: seu de tolerandis vel non tolerandis in religione dissentientibus*, Tubingæ (non è indicato l'anno).

(2) Landsberg, *Text*, p. 308, 473; *Noten*, p. 206.

gli altri paesi sommati insieme. E questa letteratura mantiene anche di fronte alla straniera alcune caratteristiche sue proprie, dovute sopratutto al modo con cui il movimento per la libertà s'era iniziato in Germania. Qui il grande dibattito mira anzitutto e immediatamente a un risultato pratico, cioè a far trionfare una interpretazione restrittiva o estensiva di quei dati di diritto positivo, ch'erano forniti dalle paci di religione; e tutta la immane congerie di scritti, di cui è impossibile non solo una analisi particolareggiata, ma forse neppure una enumerazione completa, ha perciò un'impronta e una portata spiccatamente giuridiche, anzichè filosofiche o teologiche. Ora questo appunto ci rende possibile, almeno, di riassumerne a forma di sistema le idee direttive.

Ai fautori della coazione delle credenze, che in questo periodo ancora non mancano (1), si oppongono gli oppugnatori di essa (2); ai denigratori della tolleranza (3),

---

(1) Per es.: THAMM, *De hæreticis non occidendis, sed coercendis*, Tub., 1721; VON SEELEN, *Themis hæresium vindex, sive de hæreticis in Corpore iuris civilis reiectis*, Lubec., 1727; LIETZ, *De iure principis in errantes in ecclesia*, Jenæ, 1757; DAMIANI, *Iusta religionis coactio*, Budæ (piuttosto Augustæ Vindelic.), 1763.

(2) Per es.: CHRISTOPH. CONR. GOERITZII, *Diss. de subditis ad religionem non cogendis*, Rost., 1701; CHR. EBELINGII, *De vi nec corporibus nec conscientiis ob religionis dissensum inferenda*, Rintel., 1704; WEINRICH, *Diss. An conscientiis aliorum imperare iustum sit?*, Meinungæ, 1717; CAPPELMANNI, *Epist. IV de religione coactionis nescia*, Halæ, 1734; ZACHARIAE, *De propagatione religionis armata*, Halæ, 1752; [Anonimo], *Von der Schädlichkeit des Religionszwanges*, s. l., 1793.

(3) Per es.: BEBEL, *De religionis falsæ mixtæque in republica damnis*, Argent., 1667; BOHN, *De simultatione religionis ipso iure naturæ illicita*, Viteb., 1719; WINCKLER (Aug.), *Diss.*

o a coloro che l'avrebbero voluta più o meno circoscrivere (1), i suoi sostenitori. I quali mirano coi loro scritti a intenti spesso assai diversi. Alcuno si accontenta di combattere quei principii, da cui l'avvento della libertà era più direttamente e immediatamente ostacolato in Germania, e in specie quello onde era dato ai sovrani di trarre alla propria confessione i soggetti (2). Altri vorrebbe che alla tolleranza spianassero la via i magistrati stessi coi loro atti e pronunciati (3). V'è chi disquisisce sul concetto della tolleranza e della libertà (4), e chi ne fa delle calorose

theol., iurid., hist. de eo, quod circa unitatem in negotio religionis ex omnigena lege iustum est, maxime in Imperio Rom., Vireeb, 1761.

(1) Per es.: CANZ, *Diss. iuris libere sentiendi limites*, Tüb., 1745; BAUMGARTEN, *Disp. de limitibus libertati conscientiae ponendis*, Halæ, 1753; NOLTENII, *Meditationes de limitibus libertati conscientiæ ponendis*, Halæ, 1753; VETTERI, *Diss. de iure restringendi libertatem conscientiæ*, Kilon, 1766; [Anonimo], *Die Toleranz in ihre rechtsmässige Gränzen zurückgewiesen*, Leipzig, 1776.

(2) Per es.: RECHENBERG, *An cuius regio eius sit religio ?*, Lips., 1695; REINHARD (Laur.), *Progr. de necessaria limitatione brocardici: Cuius est regio, eius etiam est religio*, Jen., 1736.

(3) Per es.: GEISSLER, *De gravaminibus religionis auctoritate iudicorum imperii tollendis*, Erlang., 1771; Lo stesso, *De iudicio super religione aliorum ferendo*, Marb., 1779; HANS, *Diss. de iudice religionis in Germania non toleratae*, Würzb., 1781. Cfr. pure: KROMAGERI, *Disp. an iure magistratus diversitatem religionis tolerare possit ?*, Jen., 1719.

(4) Per es.: LOEN (zio del Goethe, seguace entusiasta del Thomasius; cfr. LANDSBERG, *Noten*, p. 93-94), *Vier Schriften von Kirche und Religionssachen* (*Von der Gewissensfreiheit*), Ulm, 1751; LÜDKE, *Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit*, Berlin, 1774; KLENKER, *Einige Belehrungen über Toleranz*, Frankfurt, 1778; SCHLOSSER (I. G.), *Kleine Schriften*, Basel, 1780, Tom. II, p. 284: *Ueber Toleranz;* Lo stesso, *Ueber die*

apologie (1). Per lo più la si considera in rapporto al diritto positivo germanico (2); e più particolarmente in quanto la tolleranza si esplica nell'esercizio pubblico della religione (3). Le conseguenze molteplici

---

Duldung der Deisten, Basel, 1784; Becher, *Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit*, Berlin, 1781; Kern, *Ueber Denk-, Glaubens-, Red-, und Pressfreyheit*, Ulm., 1786; Möser (Iustus), *Vermischte Schriften*, Tom. I, Berlin, 1795, p. 266: *Ueber die allgemeine Toleranz*.

(1) Per es.: [Anonimo], *Der Toleranz und Gewissens-Freyheit Rechtsmässigkeit, Nothwendigkeit und Nutzen*, Hamburg u. Leipzig, 1728 (cfr. sopra, p. 150, n 4); Dietz, *Apologie der Duldung und Pressfreyheit*, Dessau, 1781. Cfr. pure Teller, *Valentinian der Erste, oder Unterredungen eines Monarchen mit seinem Thronfolger über die Religionsfreiheit der Unterthanen*, 2ª ed., Berlin, 1791. Numerosi scritti apologetici della libertà religiosa si ebbero dopo il 1788, quando fu promulgato il così detto Editto di religione di Wöllner. Cfr. sotto p. 273 sgg.

(2) Per es.: Colbergii, *Disp. de tolerantia diversarum religionum politica*, Gryph., 1689; Kraus, *Nachrichten von denen die Gewissensfreyheit und das Religions-Exercitium der Unterthanen betreffenden Fridens-Handlungen von An.* 1555 bis 1648, Regemb., 1756; Reinhard (Ad. Frid., rappresentante della ortodossia nel Mecklenburg; cfr. Landsberg, *Text*, p. 287; *Noten*, p. 194), *Schreiben über die Frage: Ob aus der heutiges Tages an einigen Orten herrschenden Toleranz eine Gefhar für die protestantische Kirche in Absicht auf die katholische zu befürchten sey?* Bütz. e Wism., 1770; [Anonimo], *Gedanken über die Frage: Ob fremde Religionspartheyen in einem Lande aufzunehmen sind? politisch, theologisch und iuristisch erwogen*, Leipz., 1775; Döderlein, *Ueber die Toleranz und Gewissensfreyheit nach den Grundsätzen des allgemeinen und protestantischen Kirchenrechts*, Bützow e Wismar, 1776; Majer (Io. Christ.), *De tolerantiae religiosae civilis notione, praesertim ex Art. 5 I. P. Osn.*, Tubing., 1782.

(3) Per es.: Barthel, *Tractatus publico-ecclesiasticus de eo, quod circa libertatem exercitii religionis ex lege divina et ex lege imperii iustum est*, Wirceb., 1764 (A mal grado

e le nuove figure di diritto che dal principio della tolleranza provengono sono del pari studiate, o in complesso (1), o in particolari monografie per ogni questione speciale: come sarebbero, o la libera scelta di una religione piuttosto che d'un'altra e il suo mutamento (2); o i diritti dei genitori (3) o dei tutori (4) sulla confessione religiosa dei figli o dei pupilli; oppure la possibilità di apporre ad una disposizione d'ultima volontà la condizione di restare o di entrare (5) in una data Chiesa; oppure ancora l'as-

che questi fosse un prete cattolico, le sue idee erano così liberali, che in causa di esse fu denunciato alla Curia romana; Cfr. SCHULTE, *Gesch. der Quellen und Literatur des Canon. Rechts*, Vol. III, 1ª parte, Stuttgart, 1880, p. 183 sgg.; LANDSBERG, *Text*, p. 368-369; *Noten*, p. 235); HURLEBUSCH, *Ob den verschiedenen Religionspartheyen, den Reichsgesetzen nach, der öffentliche Gottesdienst verstattet werden könne?*, Braunschweig, 1787; [Anonimo], *Ueber die öffentliche relig. Duldung verschiedener Religionspartheyen im deutschen Reich*, Bremæ, 1789; Cfr. pure: HESS, *Gesetzliche und statistische Betrachtungen über die Toleranz, insbesondere über den freyen Gottesdienst der Holländischen Teuschen Reformirten, die in Hamburg wohnen*, Berlin und Leipzig, 1780.

(1) Per es.: WIESE (Walth. Vinc.), *De mutatione iurium et principiorum iuris ex hodierna tolerantia religionum orta*, Rostok, 1765, 79, 85, 86.

(2) Per es.: [Irenæi Elpistii], *Disquisitio de eligenda confessione in Germania*, 1719; KOPPE (Car. Lud.), *De eo, quod inst. est circa religionis mutationem in Imperio*, Erf., 1795.

(3) Per es.: HÜNEFELD, *Meditatio de iuribus et potestate parentum, eorumque auctoritate et officio circa religionem liberorum*, Jenæ, 1701; DHAMII, *Diss. de potestate patria circa religionem liberorum*, Mog., 1755; DÜRR, *De potestate patria circa relig. liberorum*, Mainz, 1755.

(4) Per es.: REICHELII, *Diss. de officio tutorum circa religionem pupillorum*, Lips., 1760.

(5) Per es.: SCHELLHASS, *Diss. utrum conditio, qua certa religio in subiecto requiritur, pro turpi vel honesta sit ha-*

sistenza che si possa prestare ai perseguitati per motivo di religione (1) ed ai correligionarii (2), o il modo di comportarsi verso appartenenti ad altre confessioni (3). E non si trascura neanche di considerare la speciale condizione giuridica degli Ebrei e degli Atei, tollerati quelli secondo convenzioni e privilegii particolari (4), respinti e puniti questi risolutamente (5).

---

benda, Erford., 1752; Geussenhaineri, *Diss. de conditione retinendae religionis ultimis voluntatibus adiecta*, Jenæ, 1766; Diez, *Kann die, von jüdischen Aeltern verbotene, Glaubensänderung den Verlust der Erbschaft nach sich ziehen?*, 1783, ripubbl. con altro titolo, 1787; Willenbergii, *Diss. de herede instituto sub conditione mutandæ religionis vel non.* Nelle sue *Exercit. Sabbath.*, Pars I, n. 12.

(1) Per es.: Prickius, *De Asylo ob religionis persequutionem refugorum*, Marb., 1686.

(2) Per es.: Aversualda (Ern. ab), *Diss. de eo, quod lege naturali pro fidei sociis propter religionem afflictis iustum est*, Viteb., 1720.

(3) Per es.: Lyncker, *De eo quod iustum est circa personas diversae religionis*, Jenæ, 1691, edit. noviss., 1744.

(4) Per es.: Miri, *An christ. magistratus in rep. tolerare, aut in eam recipere debeat iudaeos?* Viteb, 1682; Wildvogelius, *De Iud. receptione et tolerantia*, Jenæ, 1700; Iung, *De iure recipiendi Iud.*, Gótting., 1741; Burchardi, *De regali Iudaeis incolatum largiendi iure*, Herborn., 1766; Biener, *De iure regio recipiendi Iudaeos*, Lips., 1790; Dietrich, *De iure et statu Iudaeorum in rep. Christ.*, Marb., 1648; Fischeri, *Comment. de statu et iurisdict. Iud. secundum leges rom. germ.*, Arg., 1763; Behlen, *De statu Iud. hodierno in Germ.*, Mog., 1764; Loewenstern, *Obs. de Iud., eorumque universa conditione secundum ius rom. et germ.*, Bützon, 1768; Schneidt, *De iuribus Iud. ex legibus in primis Franconicis*, Würzb., 1776; Maier (Io. Chr.), *De Iudaeorum tolerantia legum series temporum ordine digesta* (leggi romane, canoniche, tedesche sugli Ebrei, con annotazioni), Tub., 1782.

(5) Per es.: Pauli, *De crimine Atheismi eiusque pœna*, Regiom, 1691; Ludovici, *De Atheorum pœna*, Lips., 1693; Abicht, *De damno Atheismi in republica*, Alt., 1703; Lübeck,

IV. — Ma non si creda che a questo grandioso movimento della nazione germanica verso la libertà di pensiero e la tolleranza siano rimaste straniere le menti più elette del secolo (1).

Tutta la letteratura di questo periodo, la così detta letteratura classica tedesca, è animata da un vero spirito di apostolato per le idee di libertà e di tolleranza. Il Herder, il Wieland (2), il Goethe, lo Schiller, e innanzi a tutti per questo riguardo il Lessing hanno contribuito a fare, secondo che dice il Bluntschli (3), della Germania la nazione intellettualmente più libera, che allora fosse al mondo. La quale affermazione è verissima in confronto all' Olanda ed all' Inghilterra di quel tempo, ed è vera anche sotto alcuni riguardi tanto in confronto cogli Stati Uniti d'America, allora già più innanzi nella attuazione pratica

---

Consid. iurid. de crimine Atheismi, Regiom., 1718; SCHMID (Io. Frid.), *De crim. Atheismi eiusque pœna civili*, Altd., 1727; [Anonimo], *Haben Souverains und Staaten ein Recht in der natürlichen Gesellschaft gesitteter Voelcker öffentliche Atheisten zu seyn?*, Hamb., 1770.

(1) Quanto al Leibnitz (del quale sono a tutti note le lunghe trattative con gli stessi Cattolici, per venire a una conciliazione generale per entro al Cristianesimo) si potrebbe consultare il libro seguente, ch'io non vidi: *De la tolérance des religions. Lettres de M. de Leibnitz et reponses de M. Pellisson: ou quatrième partie des reflexions sur les differandes de la religion.* A Cologne, de l'impr. d'André Pierrot, 1692.

(2) Nel suo opuscolo: *Pensieri sulla libertà di filosofare in materia di fede* (1788, tradotto in francese nel 1844, con aggiunta di una appendice) il Wieland attribuisce alla libertà di pensiero la grandezza del secolo; ma esso la reclama solamente per le persone colte, sostenendo che alla massa del popolo è meglio venga imposta dalle autorità una forma di religione. Con ciò egli si accosta ai Deisti inglesi e al Rousseau.

(3) BLUNTSCHLI, Op. cit., p. 127.

della libertà di culto, ma non nel libero pensiero, quanto in confronto con la Francia, inspiratrice bensì degli illuminati tedeschi, ma legislativamente ancora incatenata alla intolleranza cattolica.

La figura del Lessing merita, come già accennammo, di esser posta qui più particolarmente in luce. Non è esagerato il dire che quello della tolleranza in fatto di religione e di opinioni religiose fu il pensiero dominante della sua vita. E lo dimostra in modo esauriente il libro, che un vescovo dei cosidetti Vecchi Cattolici, il Reinkens, scrisse su di ciò (1), traendo da tutta la vasta opera del Lessing, una infinità di citazioni, che fan fede del suo antico, costante, inesauribile amore per la libertà e la verità. Che cosa potrebbe esservi di più toccante che questo passo di una delle sue opere? « Se Iddio tenesse racchiusa nella sua destra tutta la verità, e nella sua sinistra il solo sempre vivido impulso verso la verità, anche se accompagnato dalla condizione di errare sempre ed eternamente, e dicesse a me: scegli! Io mi prostrerei umilmente innanzi alla sua sinistra e direi: Padre, dona! la pura verità non è per altri che per te solo! » (2).

Ma anche qui, come già altrove, un riassunto qualsiasi dei suoi concetti è per mille ragioni impossibile. Tutto il teatro del Lessing è percorso da questa sua idea dominante, a cominciare dai drammi giovanili: *Il libero Pensatore* e *I Giudei.*

Ma venne il momento, in cui il Lessing fu travolto

---

(1) Reinkens, *Lessing über Toleranz. Eine erläuternde Abhandlung in Briefen,* Leipzig, 1883.

(2) *Duplik,* nuova ed. Lachmann, Berlin, 1853-57, Vol. X, 53. Cfr. Reinkens, p. 3.

in una fiera polemica per la sua idea favorita. Da uno scritto affidatogli dalla famiglia del filosofo Samuele Ermanno Reimarus di Amburgo, un razionalista del genere dei liberi pensatori inglesi e francesi del tempo, egli trasse alcuni frammenti, e, fingendo di averli trovati nella biblioteca di Wolfenbüttel, ove risiedeva, li pubblicò col titolo:

Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten, 1774.

Negli anni 1777 e 1778, altri frammenti pubblicò, sempre tratti dalla stessa opera manoscritta del Reimarus (1).

Contro di lui, come del resto contro altri molti rappresentanti del libero pensiero in quell'epoca, quali Ramler, Büsching, Basedow, ecc., si scagliò uno dei caporioni del vecchio ortodossismo luterano, intransigente e prepotente, il pastore Giovanni Melchiorre Göze di Amburgo (2).

Il Lessing replicò da pari suo, difendendo i diritti del libero pensiero contro la fede cieca nella interpretazione letterale delle scritture sacre, in tre scritti successivi: « *Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage* », « *Axiomata* » ed « *Anti-Göze* », editi tutti a Braunschweig nel 1778. Essi per insuperabile splendore di stile, acutezza di logica e incalzante eloquenza, sopravvissero assai alla causa che li determinò.

---

(1) Solamente nel 1814, il figlio del Reimarus riconobbe il padre come autore dei frammenti. L'intero manoscritto giace nella biblioteca civica di Amburgo, e l'essenziale del suo contenuto fu pubblicato da David Strauss, *H. Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2ª ed., Bonn, 1878.

(2) Cfr. Boden, *Lessing und Göze*, Leipzig, 1862; una nuova edizione degli scritti del Göze contro il Lessing fu curata da Erich Schmidt (Stuttg., 1893).

Se non che il Lessing, non vinto, venne però ridotto al silenzio mediante denuncie al suo governo. Ma egli se ne consolò volgendo di bel nuovo la sua attività di drammaturgo al grande intento. « Io debbo cercare, scrive egli stesso in una lettera ad Elisa Reimarus, se mi si lascierà ancora tranquillamente predicare dal mio antico pulpito, il teatro ».

E la prova gli riescì a meraviglia. Il suo dramma « *Nathan il Savio* », che immediatamente seguì (1779) fece all'idea della tolleranza una propaganda di gran lunga più efficace che non i suoi scritti polemici presso i contemporanei ed i posteri, cosicchè il Reinkens potè scrivere che ancora oggidì non accade che si nomini la parola tolleranza in una cerchia di persone colte tedesche, senza che si ricordi Lessing ed il suo dramma (1). Il concetto fondamentale di questo è volto tutto contro l'esclusivismo e l'intransigenza di ogni religione positiva e può così riassumersi: « Non la concordanza nelle opinioni, ma la concordanza nelle azioni virtuose è ciò che fa il mondo tranquillo e felice (2) ».

Il punto più saliente del dramma, in rapporto a questa tesi, è la famosa parabola dei tre anelli, che il Lessing trasse dal Boccaccio (*Decamerone*, giornata I, novella 3ª), adattandola per altro sotto più rispetti all'intento, che era straniero al grande italiano, cioè a far trionfare il principio dell'ugual valore di tutte le religioni positive e della conseguente necessità di una universale tolleranza (3).

---

(1) Reinkens, p. 114. Cfr. Werder, *Ueber Lessings Nathan*, Berlin, 1892.

(2) La corrispondenza di questo concetto con l'antica dottrina sociniana è evidente; cfr. sopra, § 6.

(3) Cfr. Rade, *Die Relig. im mod. Geistleben. Mit einem*

V. — Questa veemente aspirazione di tutti gli spiriti più illuminati verso la libertà religiosa non poteva non trascinare con sè, quasi corrente irrefrenabile, anche i sovrani dei numerosi Stati germanici, rompendo quegli ormeggi, onde la legislazione imperiale tentava di tenerli fermi ai principî fissati dalle antiche paci.

E il modo che i sovrani avevano di svincolarsi era duplice, come già dicemmo: da una parte cioè con una applicazione liberale del *ius reformandi* o per meglio dire un non uso di questa illiberalissima facoltà; dall'altra con una estensione *praeter legem*, cioè contro la lettera e lo spirito dello Instrumento Osnabrugense del *ius recipiendi et tolerandi*, secondo appunto la benigna interpretazione degli aderenti alla scuola del diritto naturale.

I rappresentanti dell'Impero non mancarono tuttavia, precisamente come già gli scrittori imperialisti nel campo della teoria, di impugnare ed ostacolare come meglio potevano e quando potevano ogni innovazione di tal genere.

Un esempio basta a darcene la prova. Il 29 marzo 1712 il conte Ernesto Casimiro di Büdingen ordinava, che a tutti coloro, i quali avessero voluto fabbricare in Büdingen, fosse concessa una piena libertà di coscienza, e che nessuno dovesse curarsi se altri appartenesse a questa piuttosto che a quella religione, o se anche non appartenesse a nessuna religione esteriore, purchè vivesse onorevolmente, moralmente e cristianamente. Orbene, il rappresentante del fisco imperiale reclamò contro tale disposto, come contro una viola-

---

Anhang über das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan, Freiburg i. B., 1898.

zione delle leggi imperiali; e il 16 giugno venne un mandato del Tribunale camerale dell'Impero, che condannava il conte a una multa di 10 marchi di oro di dieci grammi e alla revoca dell'editto (1).

Altra volta gli ostacoli al buon volere dei principi vennero dalla superstizione del popolo e dallo zelo dei teologi; siccome appunto accadde a Carlo Ludovico principe elettore palatino (1617-1680); il quale avrebbe voluto sanare le profonde ferite, onde il Palatinato renano più di qualunque altro paese sofferse per le grandi guerre di religione, fondando in Mannheim la cosidetta Chiesa della concordia perchè servisse insieme a Cattolici e a Luterani e a Riformati, e dimostrandosi propenso ad accogliere nel suo territorio gli stessi Unitarii. Ma non se ne potè far nulla (2).

Ma spesso per contro accadde che i rivolgimenti politici secondassero lo spirito di tolleranza dei sovrani; e ciò in più modi.

Anzitutto per mutazioni territoriali, con cui paesi prima retti da un principe di una confessione passassero sotto un principe di confessione diversa. Nei trattati, che regolarono tali mutazioni, si pose per lo più gran cura nel limitare il *ius reformandi* che sarebbe spettato al nuovo sovrano. Così quando l'imperatore Ferdinando II concedeva, in Praga nel 1735, al principe elettore di Sassonia, sovrano fino allora di un paese esclusivamente di fede luterana, il Lausitz superiore e inferiore, poneva per condizione che nulla

(1) Büff, *Kurhessisches Kirchenrecht*, Cassel, 1861, p. 113; cfr. Jacobson, nella Enciclop. dell'Herzog, s. v. *Duldung*, III, 541; Fürstenau, p. 76; Rieker, p. 277.

(2) Bluntschli, p. 122.

fosse immutato nei diritti, che la Chiesa cattolica nelle sue varie istituzioni ed i singoli sudditi cattolici vi godevano sotto il precedente governo (1).

Oppure, la tolleranza era favorita dal fatto, che il sovrano passasse per motivi politici ad un'altra confessione, senza potere in forza dello stato di possesso, in base al così detto anno normale (2), trascinare con sè la popolazione, e senza naturalmente voler dismettere la sua autorità sui sudditi rimasti nell'antica fede. Questo si avverò quando nel 1697 Federico Augusto I di Sassonia passò al cattolicismo nell'intento di ottenere la corona di re di Polonia, e quando pure cattolici si fecero nel 1710 il duca Antonio Ulrico del Brunswick e nel 1713 Carlo Alessandro del Würtemberg, che nel 1733 succedette al duca Eberardo Ludovico, di confessione evangelica. Era troppo ovvio che questi principi caldeggiassero le idee di tolleranza, le sole che potessero giustificare il loro operato e dar modo ad essi di favorire i correligionari.

Ma tutti questi esempi ed altri ancora, che si potrebbero qui addurre, passano in seconda linea di fronte alla tolleranza, che, primi fra i sovrani di Allemagna, e più costantemente di tutti gli altri nei secoli XVII e XVIII, e insieme con effetti pratici più considerevoli che non altrove, professarono e praticarono nelle loro terre i principi della Casa di Hohenzollern (3): non

---

(1) Rieker, p. 306 sg.

(2) Cfr. sopra, p. 228, n. 1.

(3) Cfr. Stille, *Zur Geschichte der religiösen Duldung unter den Hohenzollern.* Program., Sonderhausen, 1890; Zorn, *Die Hohenzollern und die Religionsfreiheit*, Berlin, 1896; Mirbt, *Die Religionsfreiheit in Preussen unter den Hohenzollern.* Rede, Marburg, 1897. Questi studî e varii altri che citeremo di poi, sono condotti specialmente sui docu-

ultima cagione certamente questa, sebbene remota, degli alti suoi destini.

Già nel 1613, quando cioè il *ius reformandi* dei sovrani non era per anco limitato, come fu con la pace di Westfalia dallo stato di possesso nell'anno decretorio (1624), Giovanni Sigismondo, principe elettore del Brandenburgo, passando per intimo suo convincimento religioso dalla luterana alla confessione riformata, dichiarò solennemente di rinunciare al suo supremo diritto regalistico di costringere i sudditi a cambiare pure di confessione, perch'egli non credeva di potersi arrogare un potere sulle coscienze (1).

Un uguale spirito di tolleranza dimostrò lo stesso principe verso i Cattolici. Il 16 novembre 1611 egli concedeva ai Cattolici della Prussia orientale, ch'erano passati dal dominio polacco al suo, il libero esercizio della religione, il tranquillo possesso delle loro cappelle, l'accesso alle cariche e agli onori, promettendo inoltre che fra tre anni si sarebbe eretta a sue spese, in Königsberg, una chiesa cattolica, munita di tutti i contrassegni della pubblicità (2). Essa fu difatti consacrata il 21 decembre 1616. Alla stessa stregua furono trattati i Cattolici delle regioni occidentali, già appartenenti al ducato di Jülichkleve.

Federico Guglielmo, il Grande Elettore, fu nelle trattative per la pace di Westfalia il più strenuo propugnatore dei principii più liberali, e a lui si deve se essi parzialmente trionfarono, almeno nei rapporti dei Protestanti fra di loro (3). Egli dichiarava di non

---

menti pubblicati dal Lehmann, *Preussen und die katholische Kirche*, 6 vol., Leipzig, 1878-93.

(1) Lehmann, I, p. 17 sg.

(2) Op. cit., p. 36.

(3) Ibid., p. 24 sg.

volersi arrogare nessuna specie di impero sulle coscienze dei sudditi, ma di rilasciarlo unicamente a Dio (1). E lo dimostrò anche per rispetto ai Cattolici. Se pure egli teneva così caldamente alla sua fede, che non si volle decidere a convertirsi al Cattolicismo per acquistare la corona di Polonia (2); se, d'altra parte, non sapeva assolutamente acconciarsi all'idea, che le due regioni esclusivamente evangeliche del Brandeburgo e della Pomerania si aprissero al Cattolicismo (3), esprimendo anzi nel suo testamento politico il voto che ne potessero restare sempre immuni (4); tuttavia egli mantenne ed ampliò le disposizioni già ricordate per i paesi a lui soggetti, in cui erano dei Cattolici. Anzi, nella contea di Ravensberg, regione affatto evangelica, gli impiegati cattolici superavano sotto di lui di numero i protestanti (5), e molti Cattolici egli chiamò intorno a sè, insignendoli dei più alti uffici (6). Onde grandi lodi gli vennero dagli stessi dignitarî della Chiesa cattolica e dal papa (7).

Del resto, non solamente egli aperse nei suoi Stati un rifugio agli Ugonotti perseguitati (8), ma meditava pure di estendere la tolleranza agli stessi Soci-

---

(1) Op. cit., p. 55.
(2) Ibid., p. 46.
(3) Ibid., p. 147 sg.
(4) Ibid., p. 102.
(5) Ibid., p. 59, 76, n. 1
(6) Ibid., p. 50.
(7) Cfr. LEHMANN, I, n. 246, 328.
(8) ANCILLON, *Histoire de l'établissement des Refugiés dans les États de Son Altesse Electorale de Brandeburg,* Berlin, 1690. Cfr. la letteratura recente in SCHAFF, Op. cit. (sopra, § 1), p. 42.

niani; il che per altro gli ecclesiastici gli impedirono di fare (1).

Non fu pertanto indegno questo principe che l'iniziatore del movimento letterario in difesa della tolleranza, Samuele Pufendorf, gli dedicasse la sua celebre opera (2).

La sua politica liberale non fu smentita dai successori.

In Federico Guglielmo I non cessa punto l'avversione personale per il Cattolicismo; ma ragioni di varia natura, politiche per lo più, lo inducono alla tolleranza. Così la affluenza dei Cattolici nella città di Berlino fa ch'egli consenta il loro culto nella capitale, ed assegni anzi una casa a tal uopo (3); l'amore dei soldati giganteschi, fra cui molti erano cattolici, lo induce a permettere in varie città il servizio divino cattolico, che poco per volta finì per servire non solo alla comunità cattolica dei soldati, ma anche dei borghesi (4). In Tilsit il Re ammise il servizio divino cattolico, perchè altrimenti i coloni avrebbero dovuto uscire dal paese (5), e in Lingen semplicemente perchè « nel paese deve abitare chiunque lo voglia, e quanti più saranno, tanto meglio » (6).

---

(1) Cfr. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847, p. 251 sgg; e Wilda (Op. cit. sotto, Cap. V), p. 182, n. 48; Zorn, Op. cit., p. 27 sg. — Circa la posizione del Grande Elettore per rispetto ai Luterani non solo, ma anche ai Cattolici ed agli Ebrei, cfr. Landwehr, *Die Kirchenpolitik Fried. Wilhelms des Grossen Kurfürsten*, Berlin, 1894.

(2) Cfr. sopra, p. 236.

(3) Lehmann, I, p. 408.

(4) Ibid., p. 413, 435.

(5) Ibid, p. 438.

(6) Ibid., p. 442. — Cfr. Pariset, *L'Etat et les Églises en Prusse sous Frédéric-Guillaume I (1713-1740)*, Paris, 1897,

Queste misure di vario genere dei principi della Casa di Hohenzollern, inspirate essenzialmente ad un profondo concetto politico, poichè la tolleranza sola rese ad essi possibili quegli acquisti su larga scala e quella politica di espansione, che fece la loro grandezza, sono senza dubbio ammirevoli; ma non meriterebbero certamente ancora quelle glorificazioni entusiastiche che gli scrittori sopra ricordati ne fecero, non escluso il Lehmann, quando esse non fossero state nel corso del tempo completate ed estese, per modo da diventare principii di osservanza generale in tutte le terre della monarchia prussiana.

E in ciò sta appunto il merito del maggior principe di quella dinastia, di Federico il Grande.

Consideriamolo un momento in contrapposto al più significante dei suoi predecessori, al Grande Elettore. Questi è ancora un seguace fervente della confessione riformata; onde la ragione della sua tolleranza non può certo trovarsi in un sentimento di indifferenza verso la religione in sè o le sue varie manifestazioni positive, ma in un profondo intuito di opportunità politica, che gli faceva posporre gli interessi puramente religiosi a quelli dello Stato (1).

Federico il Grande è per contro figlio genuino dell'illuminismo, del quale condivide pienamente la concezione un po' unilaterale e superficiale della religione (2). Anche per lui questa è sorta dall'ignoranza

---

Lib. VI; *I Dissidenti e gli Stranieri* (Cap. 1°: Sette protestanti; cap. 2°: Cattolici; cap. 3°: Ebrei; cap. 4°: Coloni). Questo autore accentua il concetto che la questione della tolleranza fu essenzialmente, per il periodo da lui studiato, una questione di interesse politico.

(1) Rieker, p. 291.

(2) Cfr. Zeller Ed., *Friedrich der Grosse als Philosoph*, Berlin, 1886, p. 124-156; Rieker, p. 291-293; Cfr. però massi-

delle masse e dall'astuzia di pochi, che se ne seppero giovare. Tutte le religioni pertanto si equivalgono, considerate dal punto di vista del puro dogma, e soltanto si differenziano in ragione del loro maggiore o minore contenuto morale. Di qui la superiorità del Cristianesimo, ed entro a questo del Protestantesimo, il cui fondatore, Lutero, è rimasto però a mezza strada nella sua opera di innovazione, poichè avrebbe dovuto procedere oltre, fino al Socinianismo (1).

Come pratica conseguenza di questa concezione della religione e del Cristianesimo, risultava per Federico la necessità assoluta della più ampia tolleranza e della libertà religiosa; poichè la morale è affatto indipen-

---

mamente PIGGE, *Die religiöse Toleranz Friedrichs des Grossen, nach ihrer theoretischen und praktischen Seite*, Mainz, 1899. (Mi duole di non aver potuto giovarmi di questo diligente lavoro di pp. VII-419, se non nella correzione delle bozze di stampa).

(1) La corrispondenza di molte di queste idee di Federico il Grande con i principii sociniani non occorre neanche più venga qui ancora dimostrata. — Nel capitolo che serve di introduzione alla sua *Histoire de mon temps* (redazione del 1746, pubbl. dal Posner, Leipz., 1879, p. 192 sgg.), Federico il Grande fa derivare le illuminate idee sulla religione sopratutto dal Locke, e si mostra entusiasta del concetto della *religione naturale* e del *deismo* inglese: « Così nacque il deismo, questo culto semplice dell'Ente Supremo, emancipato dagli errori e dai pregiudizî della plebe; esso ha la sua sede in Inghilterra, e ne sono seguaci la più parte degli uomini che osano nutrire idee libere ed ardite. Ai progressi di questa saggia religione dobbiamo lo spirito di tolleranza che frena le ire del fanatismo ed il falso zelo religioso; a lei dobbiamo il fatto che, a conclusioni fallaci ed a ragioni speciose, non è più concesso armare di pugnale il padre contro il figlio, il fratello contro il fratello, il cittadino contro il cittadino, e trasformare l'Europa nel teatro sanguinoso delle più efferate crudeltà ». Cfr. PIGGE, Op. cit., p. 6 sgg.

dente dagli articoli di fede, e si può conciliare coi dogmi più differenti. La diversità di credenza deve quindi tollerarsi negli altri come la diversità dei visi e delle fisionomie.

Tutte le religioni, scriveva egli, in quel suo curioso tedesco infranciosato, « debbono essere tollerate e i rappresentanti del fisco debbono solamente badare a che nessuna di esse attenti alle altre, poichè qui è libero a ciascuno di procurarsi a modo suo l'eterna salvezza » (1). Oppure : « Tutte le religioni sono uguali e buone, purchè coloro che le professano siano gente onesta ; e se Turchi o Pagani venissero e volessero popolare il paese, noi saremmo disposti a costruir loro moschee e templi » (2). Oppure ancora : « Tutte queste sètte vivono qui in pace e cooperano in egual misura al benessere dello Stato. Non v'è religione alcuna la quale, per riguardo alla morale, si distingua dalle altre ; onde esse possono essere tutte uguali davanti allo Stato, il quale quindi lascia a ciascuno la libertà di tendere al cielo, per quella via che meglio gli piace. Buon cittadino ei deve essere, e ciò è tutto quanto da lui si pretende. Il falso zelo di religione è un tiranno che spopola le provincie, la tolleranza è una madre

(1) « *Denn hier muss ein ieder nach seiner Façon selig werden* ». Queste parole stanno in margine ad una comunicazione del dipartimento ecclesiastico del 22 giugno 1740; Cfr. Lehmann, Op. cit., Vol. II, Leipzig, 1881, p. 4.

(2) Queste parole stanno in un rescritto del 15 giugno 1740, con cui il monarca toglieva di mezzo le difficoltà opposte all'italiano Antonio Rumy, il quale pensava (contro il disposto del diritto pubblico del Brandeburgo, vietante che un romano-cattolico potesse acquistarvi i diritti civili senza speciale concessione regia) di poter adire l'eredità di un suo fratello morto in Francoforte sull'Oder. Cfr. Lehmann, Op. cit., p. 3.

amorosa che le nutre e procura il loro benessere » (1). E altrove dice che ciò che dai sudditi egli pretende non è altro che l'ubbidienza e la fedeltà civile, poichè se essi osservano tali loro obblighi, egli si ritiene alla sua volta obbligato a conceder loro ugual favore, protezione e giustizia, senza curare le diversità delle opinioni speculative in cose di religione. « Il decidere e giudicare di queste io lascio unicamente a Colui, a cui solo spetta di comandare sulle coscienze degli uomini e di cui io non riesco a farmi un'idea così piccina, ch'io possa credere ch'egli per il trionfo della sua causa senta bisogno o piacere di assistenza umana, la quale si immagini di essergli giovevole in ciò con la violenza o l'artifizio o altre vie indirette » (2). E finalmente nel suo testamento politico del 1751 : « I Cattolici, i Luterani, i Riformati, gli Ebrei ed innumerevoli altre sette cristiane abitano in questo Stato e ci vivono in pace. Io cerco d'unirli tutti, infondendo nella loro coscienza ch'essi sono tutti cittadini del medesimo Stato, e che si deve amare un uomo che porti un abito rosso proprio lo stesso come quello che ne porti uno grigio » (3).

Più specialmente, per rispetto alla libertà di coscienza, il gran re poteva dire : « sotto di me può ciascuno credere quel che vuole purchè sia un uomo per bene » (4).

---

(1) Nella dissertazione: « *De la religion de Brandeburg* », in *Œuvres de Fréd.*, Berlin, 1846, Vol. I, p. 212.

(2) Queste parole stanno in uno scritto del re alla « Imperatrice e regina di Ungheria e di Boemia », delli 18 giugno 1746. Cfr. LEHMANN, II, p. 585 sg.

(3) LEHMANN, Vol. III, Leipzig, 1882, n. 421.

(4) LEHMANN, Vol. IV, Leipzig, 1885, n. 535. Cfr. PIGGE, p. 41 sg.

E non erano affermazioni esagerate, nè vanterie inconcludenti. « Il mantenimento della pace fra le associazioni religiose e la tutela dei singoli e delle comunità contro ogni coazione in materia di fede: questi sono i pensieri dominanti della sua politica ecclesiastica, ai quali egli rimase durante tutto il suo regno così ininterrottamente fedele, che non di rado egli si comportò di fronte ai capricci delle parti religiose con una longanimità e di fronte ai voti delle comunanze con una arrendevolezza, quali non si sarebbero potute aspettare da una natura così invadente come la sua » (1).

Non soltanto, invero, i Cattolici godettero dell'antica tolleranza nelle regioni già ricordate dell'estremo est e dell'estremo ovest della monarchia; non soltanto ancora nelle provincie da Federico conquistate della Slesia e della Prussia orientale il Cattolicismo continuò ad essere come prima della conquista considerato religione ufficiale (onde furono i Protestanti che in queste provincie cominciarono da allora a godere della tolleranza); ma nella cittadella medesima della monarchia e insieme del Protestantesimo, cioè nelle provincie del Brandeburgo e della Pomerania, i Cattolici trovarono la più liberale accoglienza; e il re, in una benevola patente del 22 novembre 1746 consentiva loro di costruire una chiesa in Berlino regalando, per di più, l'area a ciò necessaria (2). I Cattolici passavano pertanto nella monarchia prussiana da una condizione di pura tolleranza ad una di completa parità con i Protestanti. Chè anzi il principe spinse la sua equani-

(1) Zeller, Op. cit., p. 150 sg.

(2) Lehmann, II, p. 91, 132, 158 sg., 172 sg., 179 sg., 189 sg., 202, 281, 292; Cfr. Rieker, p. 310. Pigge, p. 141 sgg., 297 sgg.

mità fino a farsi il protettore nei suoi Stati dell'ordine dei Gesuiti, in quel tempo perseguitato dappertutto e poi soppresso (1). Onde si comprendono le grandi lodi che glie ne diedero i pontefici dell'epoca, Benedetto XIV e Pio VI (2).

Ma oltrechè verso i Cattolici egli usò la più larga tolleranza verso i Greco-Cattolici, i Quaccheri, i Fratelli boemi, gli Unitari ed i Sociniani, cioè verso confessioni che la pace di Westfalia esplicitamente escludeva (3).

La libertà concessa da Federico il Grande ai dissidenti fu anzi così estesa e superiore ai tempi, che il successore di lui, Federico Guglielmo II, credette necessario di porvi qualche limitazione con il cosidetto Editto religioso di Wöllner del 9 luglio 1788. Il quale per ciò fu qualificato di reazionario da alcuni (4), e da altri invece esaltato come giusta correzione d'una libertà che minacciava di degenerare in licenza (5).

---

(1) Zorn, p. 30; Zeller, p. 152 sgg.; Pigge, p. 285-297; Witte, *Friedrich der Gr. und die Iesuiten*, Bremen, 1892. La sua benevolenza pei Gesuiti era dovuta ai servizi ch'essi avevano reso e potevano, soli, rendere alla coltura in alcuni paesi cattolici della monarchia.

(2) Zorn, p. 32.

(3) Rieker, p. 294, 311; cfr. specialmente Pigge, p. 99-121, Federico pensò perfino ad introdurre colonie maomettane nelle regioni più spopolate del suo regno.

(4) Philippson, *Geschichte des preussischen Staatswesens*, Leipzig, 1880, I, p. 214; Fürstenau, Op. cit., p. 76 sg.

(5) Rieker, p. 313, n. 1. — La discrepanza negli apprezzamenti dell'editto non è soltanto di questi giorni; già al suo apparire esso fu passionatamente discusso in più decine di scritti, intorno ai quali vedi: Henke, *Beurtheilung aller Schriften, welche durch das Religionsedikt veranlasst worden sind*, Kiel, 1793; e *Bibliotheca realis iuridica*, del Lipenius,

L' Editto stabilisce anzitutto che le tre confessioni capitali della religione cristiana, cioè la riformata, la luterana e la romano-cattolica, debbano essere poste in una condizione di parità e conservate negli antichi privilegi. E quindi, al § 2, aggiunge bensì, che quella tolleranza la quale era stata fino allora una caratteristica dello Stato prussiano sia mantenuta verso le restanti sètte e parti religiose, cosicchè sulla coscienza di nessuno in veruna occasione possa esercitarsi la menoma coazione; ma ciò soltanto a queste due condizioni, che il dissidente adempia come pacifico e buon cittadino ai suoi obblighi verso lo Stato, e inoltre (e qui sta l'essenziale) ch'egli tenga per sè la sua opinione e si guardi bene dal propagarla e dal tentare di trarre ad essa altre persone, facendole errare o titubare nella loro antica fede.

Pertanto una delle più alte facoltà costitutive della libertà religiosa, quella della libera manifestazione e propaganda delle proprie opinioni, veniva esclusa (1).

Ma già il Diritto territoriale universale per gli Stati prussiani del 1794, le cui disposizioni in materia ecclesiastica furono foggiate sugli scritti di Giorgio Ludovico Böhmer (2), e sono quindi inspirate per intiero ai principii del diritto naturale, restaurò le massime della più completa tolleranza, secondo lo spirito di Federico il Grande.

Supplem. del Madihn, Vol. III, col. 414-418; Vol. IV, col. 290 291. Merita un cenno particolare, per le polemiche che suscitò, la condanna al carcere, in cui incorse il Bahrdt, un teologo di mente spregiudicatissima ma un po' squilibrata, per avere messo in ridicolo l'editto in una commedia in cinque atti, che si intitolava appunto: *Das Religionsedikt.*

(1) L'Editto fu poi espressamente abolito il 27 dicembre 1797.

(2) Cfr. sopra, p. 252.

La sezione di quel celebre Codice, che riguarda la materia ecclesiastica (Lib. II, tit. 11), si apre (§ 1) con una disposizione diametralmente opposta al *ius reformandi* del trattato di Westfalia, cioè con la disposizione, che i concetti, che ogni cittadino si formi di Dio e delle cose divine, della fede e del culto divino interno, non potranno mai essere oggetto di leggi coattive. E subito dopo (§ 2) sancisce solennemente: « Ad ogni abitante dello Stato deve concedersi una piena libertà di credenza e di coscienza ». Paragrafi posteriori garantiscono la protezione delle coscienze da ogni offesa e persecuzione, il libero trapasso da una in altra confessione, e la facoltà di associarsi a scopo religioso e per l'esercizio del proprio culto (1).

Per quanto poi si riferisce alla posizione giuridica delle varie confessioni nello Stato, il Diritto territoriale universale prussiano pone per il primo nettamente le basi di quel sistema, che poi trionfò in tutti i paesi, in cui la libertà religiosa riuscì a conciliarsi con i principii giurisdizionalistici (2).

In una prima categoria stanno le confessioni ricevute dal trattato di Westfalia nell'Impero, cioè le tre confessioni capitali dell'Editto di Wöllner. Esse sono messe in una condizione di perfetta parità (3) ed insignite delle facoltà di *pubbliche corporazioni*, e cioè da un lato dei privilegi patrimoniali inerenti a tale qualità, e dall'altro di tutte le prerogative che carat-

(1) Fürstenau, p. 77 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 16 sg.

(3) La *exacta mutuaque æqualitas* della Pace di Westfalia (cfr. sopra, p. 227) assume qui pertanto un nuovo significato: non è più uguaglianza che riguarda soltanto i capi degli Stati germanici nell'Impero; ma parità delle varie confessioni religiose, in sè considerate, per entro al territorio di un solo Stato.

terizzano l'esercizio pubblico del culto (chiese, campane, processioni, ecc.).

In una seconda categoria stanno invece le associazioni religiose semplicemente tollerate, a cui spetta di dar notizia allo Stato della loro costituzione, onde esso possa esaminare se nulla vi sia in esse di nocivo o pericoloso. Nel caso che l'esame dia esito favorevole, tali associazioni sono tollerate, ma senza riconoscimento di personalità giuridica e senza le prerogative della pubblicità nell'esercizio del loro culto (1).

Una categoria intermedia, non esplicitamente considerata dal Diritto territoriale universale prussiano, si formò con quelle confessioni, le quali, come i Fratelli boemi e i Quaccheri, non ebbero la posizione delle religioni privilegiate, ma pur tuttavia ottennero qualche maggiore concessione che non le associazioni semplicemente tollerate (2).

La monarchia prussiana seppe pertanto già nel secolo scorso rompere completamente le pastoie, che la legislazione imperiale aveva poste ai progressi della libertà religiosa. Solamente in questo secolo gli altri Stati germanici le tennero dietro, e cooperarono con essa a modificare quella legislazione restrittiva.

§ 13.

Il Separatismo americano.

I. — Gli scrittori dell'America del Nord amano di contrapporre il loro a tutti gli altri paesi civili come

(1) Fürstenau, p. 79; Rieker, p. 314 sg.

(2) Cfr. Iacobson, *Ueber die Arten der Religionsgesellschaften und die religiösen Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preussen*, in Zeitschrift für Kirchenrecht, I (1861), p. 395.

il solo, in cui la libertà religiosa avrebbe ottenuto fin da antico un pieno trionfo. La teoria dell'Europa medioevale, essi vi dicono (1), era intolleranza e persecuzione; la teoria dell'Europa moderna è semplice tolleranza; la teoria dell'America del Nord è invece libertà religiosa ed uguaglianza. Lasciando stare per ora quanto di meno esatto è nell'affermazione, che il regime adottato dagli Stati europei meriti soltanto il nome di semplice tolleranza e non di vera libertà, non si può tuttavia negare che quella netta distinzione fra essi e la grande Repubblica americana non abbia questa ragione fondamentale di esistere: che in Europa gli Stati hanno assicurata a tutti i cittadini una uguale libertà di coscienza e di culto, senza per altro svestirsi della loro autorità di governo sopra alcune chiese storiche, senza cioè abbandonare l'antico loro punto di vista giurisdizionalistico; laddove in America le libertà di coscienza e di culto si sono venute svolgendo a paro a paro col sistema separatistico, ed hanno finito per trionfare in virtù di esso, cioè in virtù dell'astenersi dello Stato da ogni ingerenza nel governo di qualunque chiesa.

Orbene, poichè il regime americano è anche da noi in Europa fra gli ideali di molti scrittori e nei programmi di molti partiti, così tutta la nostra attenzione nel presente studio deve appuntarsi a questo fondamentale quesito: perchè mai i principii di libertà religiosa e di separazione delle due potestà, civile ed ecclesiastica, si siano presentati fin da antico in Ame-

---

(1) Cfr. p. es. SCHAFF, *The Progress of Religious Freedom*, New-York, 1889, p. 1 sgg.; e *Chiesa e Stato negli Stati Uniti, ovvero l'Idea americana della Libertà religiosa ed i suoi effetti pratici*, trad. Fea, in Bibl. delle Scienze pol., Vol. VIII, Torino, 1892, Cap. I, p. 389 sgg.

rica quali due termini concettualmente, storicamente e praticamente inscindibili.

A chi consideri le condizioni politico-religiose dell'America del Nord sul principio del secolo XVII una differenza essenziale si impone: fra le colonie, che dovevano la loro origine a una speculazione commerciale, e quelle fondate in un intento esclusivamente, o almeno prevalentemente, di religione.

Le prime tennero ferme le istituzioni ecclesiastiche della madre patria; sia che questa fosse, come nel più dei casi, l'Inghilterra, sia che fosse invece l'Olanda, come in quel territorio e in quelle città, che furono poi lo Stato e la Città di Nuova York, e che allora erano invece chiamati rispettivamente Nuova Olanda e Nuova Amsterdam.

Di fatti la più antica costituzione della Virginia (carta del 1606) stabiliva esplicitamente, che quanto alla religione i coloni dovevano prestare il giuramento di supremazia, e quindi conformarsi in tutto e per tutto alle dottrine e ai riti della Chiesa anglicana (1). Onde la Chiesa della Virginia appariva come una semplice branca di quella d'Inghilterra (2). L'attaccamento ad essa ed insieme alla corona era anzi così saldo, che la rivoluzione puritana inglese indusse quei coloni, per un sentimento di reazione, a sbandire dal loro territorio i Dissidenti e ad emanare un atto, che escludeva la libertà religiosa e poneva termine a

(1) Bancroft, *Histoire des États-Unis*, trad. Gatti de Gamond, Paris-Brux., 1861, I, p. 135 sgg.; Brock, *Virginia*, nella splendida *Narrative and critical History of America*, edita dal Winsor, Vol. III, London, 1886, Cap. V, p. 127 sgg.

(2) Mac Ilwaine, *The struggle of Protestant Dissenters for religious Toleration in Virginia*, in Johns Hopkins University Studies, Serie XII, Baltimore, 1894, p. 8.

quella tolleranza di fatto, di cui i Dissidenti s'erano per lo innanzi giovati (1). Nella stessa Nuova Inghilterra la colonia del Maine adottò anch'essa negli inizî dottrine e riti della Chiesa anglicana, e li mantenne finchè non dovette cedere alla influenza delle colonie puritane (2).

In Nuova Amsterdam invece si trapiantarono, come di ragione, gli ordinamenti ecclesiastici olandesi, i quali, accanto ad una Chiesa ufficiale di confessione calvinistica, ammettevano, con grande larghezza, le altre confessioni. Onde si ebbe colà fin dagli inizî, sull'esempio di quanto accadeva in quel tempo nella metropoli europea (3), una tolleranza di impronta cosmopolitica, che vi richiamò da ogni paese (Boemia, Francia, Svizzera, Inghilterra, Italia) profughi di ogni credenza, non esclusi gli Israeliti medesimi, esclusi invece i Cattolici. Da Amsterdam scrivevano al governatore: « Tutti i pacifici cittadini debbono godere della libertà di coscienza; tale norma fece della nostra città il rifugio degli oppressi di tutte le nazioni; camminate per la stessa via e sarete benedetti » (4).

L'esistenza di una Chiesa ufficiale, intollerante nella Virginia e nel Maine, tollerante invece in Nuova Amsterdam, e insieme il perdurare del concetto giurisdizionalistico, cioè della supremazia dello Stato sulla Chiesa, ci debbono quindi apparire come fatti piena-

(1) Bancroft, Op. cit., p. 228 sgg.; Brock, Loc. cit., p. 148.

(2) Lauer, *Church and State in New England*, in J. Hop. Univ. Stud., Serie X, Baltimore, 1892, p. 36 sgg.

(3) Cfr. sopra, p. 109.

(4) Cfr. Bancroft, III, p. 131 sgg.; ma sopratutto Douglas-Campbell, *The Puritan in Holland, England and America. An introduction to American History*, London, 1892, I, pagina 249 sgg.

mente normali e della maggior facilità a spiegarsi in tutte queste colonie.

Le anormalità e le difficoltà sorsero col giungere nella Nuova Inghilterra delle prime immigrazioni per causa di religione (1).

La più antica fu quella dei così detti *Pellegrini*, cioè di quei Puritani seguaci del Brown, che avevano di già cercato rifugio in Olanda e vi si erano, per opera specialmente del Robinson, trasformati in Congregazionalisti, cioè avevano assunto come loro precipua caratteristica questa forma di regime ecclesiastico: che ogni gruppo di fedeli formava una congregazione distinta, la quale nominava i proprii pastori e provvedeva al culto coi proprii mezzi, senza ingerenza o supremazia di vescovi o di altri magistrati (2). Il desiderio di mantenere intatta la loro nazionalità, e più ancora qualche discordanza, che era tra le loro credenze e quelle degli Olandesi, dai quali per altro avevano ricevuta una benevola ospitalità, li indussero ad abbandonare l'Olanda; e, nell'intento di attuare a pieno, in una terra vergine, il loro ideale di vita cristiana, si imbarcarono per l'America, ove approdarono il giorno 6 di settembre 1620 (3).

---

(1) Cfr. ELLIS GEORG EDW., *The religious element in the settlement of New England,* nella citata Storia del Winsor, III, p. 219 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 112 sgg; e WADDINGTON, *History of Congregationalism,* London, 1869-80; ma sopratutto DEXTER H. M., *The Congregationalism of the last three hundred years, as seen in its Literature,* New-York, 1880; MASSON, *The life of John Milton, narrated in connexion with the political, ecclesiastical, and literary History of his time,* Vol. II, 2ª edizione, London, 1894, p. 545 sgg.

(3) Essi vi fondarono la colonia da loro chiamata Nuova Plymouth, che conservò la propria autonomia fino al 1691.

Subito dopo (1629) nella baia del Massachusetts sbarcarono, provenendo direttamente dall'Inghilterra, successive spedizioni di Puritani, sfuggenti alla tirannia ecclesiastica degli Episcopalisti (1). Anche presso questi coloni prevalse il regime ecclesiastico congregazionalistico, a quanto pare massimamente per l'esempio e l'influenza dei loro vicini, i Pellegrini di Nuova Plymouth (2).

Orbene, due fatti singolarissimi emergono immediatamente dai rapporti politico-religiosi di quelle primitive colonie puritane. Contro ogni aspettazione, ben naturale trattandosi di profughi per motivo di religione, che tanto avevano dovuto patire dal dominio esclusivo di una Chiesa ufficiale, contro ogni illazione logica, ben giustificata, trattandosi di addetti a quell'Indipendentismo, che in Olanda ed in Inghilterra era giunto di già al concetto della separazione dei due poteri, se pure non già addirittura al concetto della libertà religiosa, quei coloni attuarono, non appena ebbero le mani libere, un sistema di relazioni fra lo Stato e la Chiesa, che escludeva non solamente ogni principio di tolleranza, ma che importava una fusione fra i due poteri anche più stretta, che non dove esisteva una supremazia riconosciuta del potere civile sull'ec-

anno in cui fu incorporata al Massachusetts; cfr. Franklin B. Dexter, *The Pilgrim Church and Plymouth Colony*, nella Storia del Winsor, III, p. 257 sgg.; Goodwin, *Pilgrim republic*, Boston, 1888.

(1) Essi fondarono od occuparono man mano tutte le colonie componenti la Nuova Inghilterra, cioè: Massachusetts, Maine, New Hampshire, Connecticut, Rhode Island, Vermont; cfr. Deane, *New England*, nella Storia del Winsor, III, pagina 295 sgg.

(2) Cfr. Dexter H. M., Op. cit., p. 415.

clesiastico, cioè istituirono nelle loro colonie una vera teocrazia.

Se la intolleranza di quei primi coloni puritani risulta indubitabile dalle disposizioni severissime, che essi presero contro i Battisti, contro i Quaccheri, contro i Cattolici, anzi perfino contro i seguaci della Chiesa anglicana, i quali furono dai coloni del Massachusetts messi in un battello e respinti in Inghilterra; la stretta unione fra la potestà civile e la ecclesiastica appare alla sua volta da questi non meno evidenti segni. Nel 1631 la Corte del Massachusetts ordinò esplicitamente che la qualità di uomo libero, vale a dire la pienezza dei diritti, non fosse consentita se non ai membri di una delle chiese della colonia. Lo stesso esclusivismo prevaleva, se non dappertutto come legge scritta, quanto meno come consuetudine nelle altre colonie. Nelle congregazioni dei fedeli si decidevano al tempo medesimo le faccende civili della comunità (1). Che più? Negli ordini fondamentali, che la colonia di New Haven (Connecticut) si diede (1639), è posto addirittura come supremo principio di governo, che questo debba uniformarsi in tutto e per tutto alla parola di Dio: la colonia, dice benissimo il Bancroft (2), adottava così come suo statuto fondamentale la Bibbia. Del resto, di coazione delle coscienze insieme e di confusione dei due poteri vanno tacciate quelle leggi coloniali, che comminavano gravi pene ai cittadini, i quali non adempiessero scrupolosamente i loro doveri religiosi e non pagassero puntualmente le contribuzioni spettanti alla chiesa ed ai suoi ministri (3).

(1) Masson, II, p. 552 sgg.
(2) Bancroft, II, p. 91 sgg.
(3) Cfr. per tutto questo Lauer, Op. cit., p. 30-51.

Gli scrittori americani sogliono, a chi da questi fatti deduce che l'America non fu in ogni tempo e sotto ogni rispetto la patria ideale della libertà, opporre, non senza una punta di impazienza, che alla fin fine i loro padri erano un gruppo di credenti convinti, i quali aspiravano sopra tutto a mantenere pura la loro religione e avevano per ciò sacrificato tutto, e non già una colonia di filosofi, professanti una tolleranza universale e pronti ad ammettere ogni maniera di sentire. Essi avevano cercato rifugio su un lembo di terra, di cui si erano assicurato il legittimo possesso in virtù di una carta regolare di concessione; formavano quindi una corporazione, la quale aveva bene il diritto di non accogliere se non coloro che pensavano ad uno stesso modo, dal momento che tanto spazio rimaneva a chi altrimenti la pensasse nell'immenso continente americano. Essi intendevano di fare della loro terra ciò che un uomo ha il diritto di fare della propria casa, cioè un luogo di conforto e di disciplina per coloro che avessero le medesime idee, i medesimi sentimenti, i medesimi interessi (1).

E sta bene. Ma ciò non tolse che alcuni studiosi abbiano voluto cercare più addentro le cagioni fondamentali di questo fatto, singolare non tanto per rispetto al riaccendersi dell'intolleranza presso antichi perseguitati per motivo di religione, poichè la nostra povera natura umana ce ne presentò ben altri esempi, quanto perchè si direbbe che quei profughi avessero gettati a mare, nel tragitto dall'Europa all'America, quei principii di separazione fra le due potestà, che avevano accolti un tempo.

(1) Cfr. per es. Bancroft, II, p. 39, 51; Ellis, *History of the first Church in Boston*, Boston, 1881, citato dal Moireau, *Histoire des États-Unis de l'A. du N.*, Paris, 1892, I, p. 181.

E il Lauer osserva che, qualunque possa essere stata la vera idea del Brown e dei suoi immediati seguaci intorno alla separazione del potere spirituale dal civile, essa non fu evidentemente inculcata a sufficienza nelle menti degli incolti pellegrini, perchè essi ne sapessero fare poi una adeguata applicazione (1).

Il Masson si addentra già maggiormente nel problema, allorchè pone in chiara vista il carattere non pienamente liberale, o, com'egli dice, solamente semi-separatistico, che l' Indipendentismo ebbe nella concezione di alcuni suoi fondatori e sopratutto nel Robinson, la cui autorità esercitò una decisiva influenza sulle correnti religiose della Nuova Inghilterra (2).

E procedendo ancora più innanzi nella ricerca, il Dexter, dall'esame di un immenso materiale letterario riferentesi a quei primi tempi, fu spinto a riannodare il regime poliziesco di quelle colonie alle stesse professioni di fede, che stavano a base del Congregazionalismo (3).

Sarebbe stato insomma fatale che quei coloni, invasati dal sentimento religioso, si dessero un reggimento politico-ecclesiastico d' impronta tutt'affatto collettivista, formato cioè di congregazioni, indipendenti bensì le une dalle altre, ma così rigidamente costituite nel loro interno, da eliminare e soffocare ogni iniziativa e indipendenza individuale (4).

A nostro modo di vedere, tutte queste dilucidazioni

(1) Lauer, Op. cit., p. 26.

(2) Masson, Op. cit., II, p. 541, 545 sgg., ma sopratutto pagina 570 sgg.

(3) Dexter H. M., Op cit., p. 403 sgg.

(4) Cfr. pure Ross, *Church and State in New England: effects upon American Congregationalism*, in Bibliotheca sacra, aprile 1892, p. 213.

si fondono e si integrano in alcune considerazioni di portata molto più larga, che bisogna fare intorno al modo con cui le varie confessioni scaturite dal protestantesimo concepirono i loro rapporti con la potestà civile (1).

Quelle congregazioni puritane d'America erano anch'esse propaggini del gran ceppo calvinistico. Ora è opinione comune che appunto i Calvinisti abbiano, in contrapposto ai Luterani e agli Anglicani, propugnato non già come questi l'unione fra lo Stato e la Chiesa, ma la loro completa separazione. Ma in ciò, notava testè il Rieker in un suo genialissimo studio sull'argomento (1), è riposta solamente una parte della verità, o, in altri termini, quella che così si enuncia è solamente una verità accessoria. La verità principale è questa, che i Calvinisti propugnarono anch'essi, sempre che poterono, la unione delle due potestà, ma con modi diversi assai che non gli altri Protestanti.

La riforma anglicana, opera essenzialmente di sovrano civile, ha cercato sempre nel sovrano il suo punto di appoggio; e fu perciò sotto i Tudor seguace dell'Erastianismo, cioè di quella dottrina propugnata dal dottore tedesco Erasto, il quale annientava addirittura la Chiesa nello Stato; e sotto gli Stuardi invece professò le teorie più moderne dell'Arminianismo, le quali per altro non erano, come si vide, meno favorevoli ad una completa supremazia dello Stato sulla Chiesa. La chiesa anglicana sempre volle e riuscì sempre ad essere, fino al presente, una chiesa di Stato.

(1) Rieker, *Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter, moderner Anschauung*, in Historische Vierteljahrschrift del Seelinger, nuova Serie, 1898, p. 370-416.

Nè molto diverso è pure il punto di vista della riforma luterana, a malgrado della profonda diversità delle sue origini. In Lutero non erano nè mente nè intenti di riformatore politico-sociale e di organizzatore giuridico (1). In cima d'ogni suo pensiero è il concetto della così detta chiesa invisibile, cioè dell'unione di tutti coloro che senza verun esteriore collegamento concordano però nella vera fede. Ma quanto all'ordinamento dell' istituto ecclesiastico, cioè della così detta chiesa visibile, egli si rimette quasi indifferente all'autorità civile, di cui proclama legittima la intromissione nel governo delle cose ecclesiastiche. Di qui la conseguenza che il Luteranesimo abbia ognora propugnato il sistema dell'unione fra lo Stato e la Chiesa sulla base della supremazia terrena di quello, e quindi il cosidetto sistema della Chiesa di Stato, anzi del Cesaropapismo. Nè il fatto che il magistrato civile mutasse col tempo, e in senso non certo più propizio alla chiesa luterana, le forme della sua ingerenza, potè indurre questa a sconfessare la supremazia dello Stato e a sciogliere i suoi legami, tenendosi essa paga a che non fosse impedita la predicazione dell'Evangelio e la amministrazione dei Sacramenti, soli scopi della chiesa visibile.

La riforma calvinistica si comportò ben diversamente. In essa il concetto della chiesa invisibile ha una portata assai minore che non presso i Luterani, e una molto maggiore invece quello della chiesa visibile. Calvino fu, oltre che un riformatore religioso, un grande riformatore politico-sociale, i cui spiccatissimi talenti di organizzatore giuridico si volsero sopratutto a dare alla sua chiesa una costituzione propria

(1) Cfr. Rieker, Op. cit., p. 387.

e distinta da quella dello Stato. La chiesa visibile non è quindi per lui solamente istituita per agevolare la predicazione dell'Evangelio e la amministrazione dei Sacramenti, ma per attuare senz'altro già in questa terra il regno di Cristo, *the Kingdom of the Lord Jesus Christ*, come dicono con particolare predilezione i Calvinisti di lingua inglese.

Tutto deve convergere nel mondo e cooperare a questa opera di cristianizzazione, e prima di tutti la stessa potestà dello Stato. Onde questo deve essere strettamente unito alla Chiesa, ma non già in una condizione di supremazia o anche di semplice uguaglianza, ma in una posizione subordinata; poichè i Calvinisti, rinnovando l'antico sillogismo cattolico, dicono apertamente che di quanto il regno di Cristo è superiore a ogni altro regno, di tanto la Chiesa deve stare sopra allo Stato. Il sistema pertanto, che il Calvinismo propugna è quello di una rigida teocrazia, e lo dimostrò Calvino stesso a Ginevra col regime prettamente teocratico che vi istituì (1).

Ne conseguì, che il Calvinismo, lungi assai dalla remissività e dalla longanimità dei Luterani verso lo Stato, gli si sia subito volto contro intransigente ed intrattabile non appena l'autorità civile deviò pur di un'inezia dal còmpito assegnatole: la politica dei Controrimostranti olandesi e dei Presbiteriani scozzesi informi (2). E quando al Calvinismo non riuscì più di ricondurre lo Stato nell'antica soggezione, allora, anzi che adattarsi a ciò, preferì romperla senz'altro con lui e trarsi in disparte.

Ecco quindi come, accanto a quello che il Rieker (3)

(1) Cfr. sotto, § 15, I.
(2) Cfr. sopra, p. 108.
(3) Rieker, Op. cit., p. 395.

ottimamente chiama l'ideale primario della riforma calvinistica, cioè alla Teocrazia, sorga allora in essa come di un sol colpo un nuovo ideale politico-religioso secondario o subordinato, cioè il famoso Separatismo, pur così remoto, in apparenza, da ogni idea teocratica. La Chiesa calvinistica, nell'intento di procedere con piena indipendenza alla sua opera di cristianizzazione, se non più nella intiera società civile almeno nella cerchia dei suoi addetti, sacrifica senz'altro la posizione di *Chiesa ufficiale* per non vivere più che come *Chiesa libera*.

Questo ci spiega come nel grembo medesimo del Calvinismo noi abbiamo potuto incontrare accanto l'uno all'altro il Puritano teocratico di Scozia e il Puritano separatista d'Inghilterra.

Ma questo ci spiega ancora un altro fatto, che a noi pel momento importa assai più.

Quel rapido trapasso del Calvinismo dalla Teocrazia al Separatismo, sotto la pressione di circostanze esteriori contrarie all'attuazione del suo ideale primario, è naturale che possa essere da lui rifatto con non minore prontezza in senso regressivo o inverso quando quelle contrarietà vengano a cessare, e le condizioni dell'ambiente si prestino di bel nuovo all'attuazione dell'ideale primario.

Il passo quindi può essere doppio: o innanzi, dalla Teocrazia al Separatismo; o indietro, dal Separatismo alla Teocrazia.

Un passo indietro fece precisamente il Calvinismo d'America. E l'ha potuto fare appunto perchè soltanto le idee separatistiche, cioè le idee della libertà della chiesa, e non ancora quelle della vera libertà religiosa individuale avevano presso di lui trionfato. Quelle congregazioni di Indipendenti, che in Inghil-

terra, sotto la tirannia della Chiesa anglicana, e in Olanda tra la confusione di più potenti chiese indigene, avevano, per salvare la loro indipendenza, invocato il principio separatistico, si affrettarono però a riaffermare con tutto l'entusiasmo di una riconquista o di una liberazione il sistema teocratico, non appena il vergine suolo d'America si aprì loro innanzi scevro di ostacoli per attuarvi le loro aspirazioni supreme.

II. — Pertanto ancora una volta si manifesta qui la inettitudine del puro principio separatistico, predominante nelle chiese dissidenti d'Inghilterra, a generare, dirò così per generazione spontanea, l'alto concetto della libertà di coscienza e di culto. Anche qui è occorso un elemento straniero fecondatore, che venne dal grande vivaio della libertà religiosa, dall'Olanda.

Piena ragione ha quindi su questo punto il Douglas-Campbell allorchè rivendica a quest'ultima nazione la gloria di aver dato anche all'America i primi germi della libertà di religione (1).

Certo, i grandi rivolgimenti politico-religiosi dell'Inghilterra nel secolo XVII non sono rimasti senza ripercussione sulle sue colonie del Nuovo Mondo; ma si direbbe che vi giungessero oltre gli spazii oceanici come affievoliti, quasi larghe onde inoffensive di una terribile burrasca lontana. E s'è pure dato il caso, che questi avvenimenti non perdessero solamente, ma cambiassero di effetto, ripercotendosi nel nuovo e remoto ambiente. Così la grande Ribellione repubblicana, che pose col Cromwell le prime basi della li-

(1) DOUGLAS-CAMPBELL, Op. cit., I, p. XXIV, e ripetutamente in seguito; per es.: I, p. 249 sgg.; II, p. 200 sgg.

bertà religiosa inglese, in luogo di secondare in America il movimento liberale, che già vi si era iniziato, lo impacciò e in parte lo arrestò per uno scontro singolare di tendenze, e di fatti, che ben presto porremo in luce. E invece quegli atti di indulgenza, largiti dalla monarchia restaurata, dei quali i Dissidenti inglesi non seppero che farsi, messi in troppa diffidenza dalla loro vicinanza al trono, riuscirono pienamente accetti ai Dissidenti d'oltre mare. Onde per questi l'avvento al trono di Guglielmo di Orange, salutato con gioia dai primi, fu, dopo tutto, un rivolgimento incomodo e in parte anche perturbatore dell'ordinato progresso della loro libertà.

L'influenza olandese in favore della tolleranza si esercitò in doppio modo. Prima di tutto con l'esempio del regime da essi istituito nella loro colonia, che divenne poi lo Stato di New-York, siccome già si è visto (1); e poi mediante quelle sètte di Indipendenti, che dagli Arminiani e Sociniani di Olanda avevano appreso il gran principio della tolleranza. Furono anche qui, come già in Inghilterra (2), i così detti Battisti arminiani coloro, che per i primi fecero propaganda di separatismo, ma insieme e innanzi tutto di libertà religiosa. Varii loro insigni ministri, quale Hanserd Knolly (3), spiegarono una grande attività in tal senso fra i coloni della Nuova Inghilterra.

Ma decisiva fra tutte fu l'opera di Ruggero Williams, sbarcato in America nel 1631, tutto compreso di quelle nuove correnti in senso liberale, che l'Arminianismo aveva eccitate nel seno degli Anabattisti

(1) Cfr. sopra, p. 278 sg.
(2) Cfr. sopra, p. 169 sgg.
(3) Cfr. su di lui Masson, Op. cit., II, p. 557.

e dei Separatisti (1). Tra il collettivismo tirannico dei Congregazionalisti della Nuova Inghilterra, tra il separatismo incompleto dei pochi che non potevano acconciarsi alla intransigenza di tal regime, egli veniva a predicare con tutta la forza di un animo convinto e di una gioventù esuberante il principio del più ampio rispetto alle convinzioni personali in fatto di religione. Egli recava così un nuovo elemento nella concezione politico-religiosa delle colonie: l'indipendenza non solo delle singole congregazioni, ma degli individui per entro ad esse, cioè l'individualismo. La sua fu veramente, come dice efficacemente il Masson (2), una propaganda di Indipendentismo per entro all'Indipendentismo, di Separatismo per entro al Separatismo: « laborious orient ivory sphere in sphere ».

Cominciò a predicare in Boston, poi fu eletto pastore nella chiesa di Salem. Le idee, ch'ei sosteneva senza riserve o timori, sono quelle appunto, che poi ci tramandò nelle opere, di cui abbiamo in altro luogo esposto il contenuto (3). Esse urtavano così in pieno tutto il regime politico ecclesiastico dei coloni del Massachusetts, che si comprende di leggieri come essi gli si siano levati contro, capitanati dai loro pastori intransigenti, e lo abbiano costretto a riparare presso i Pellegrini di Nuova Plymouth; ai quali la permanenza in Olanda aveva almeno appreso qualche sentimento di tolleranza di fatto, se non di diritto, verso coloro che la pensavano diversamente da essi. Richiamato dopo un paio d'anni dai fedeli della chiesa di Salem, egli vi ricominciò imperterrito la sua pro-

(1) Cfr. sopra, p. 114 (ivi, riga 16, in luogo di: *che dall'Olanda*, porre: *in Olanda, che*), e p. 168 sgg.

(2) Masson, Op. cit., II, p. 564.

(3) Cfr. sopra, p. 179 sgg.

paganda contro ogni ingerenza dei magistrati nelle cose di religione. Allora la Corte generale della colonia del Massachusetts, radunatasi sul finire del 1635, lo condannò una seconda volta come propagatore di idee sediziose e lo bandì definitivamente dal suo territorio, riducendolo a cercare nel bel mezzo dell'inverno uno scampo per la foresta e tra gli Indiani (1).

A lui non rimase, che fondare una colonia nuova (1636); a cui pose il nome di *Providence*. E ad essa lo stesso Williams esplicitamente prescrisse, come intento supremo, questo: servire di rifugio a tutti coloro, i quali avessero dovuto patire per ragioni di coscienza. L'ordinamento ch'ei diede alla sua colonia fu quello di una democrazia pura in cui tutto dipendeva dal volere della maggioranza, però « *only in civil things* », solamente nelle materie civili; poichè quanto alle religiose nè maggioranze nè magistrati non avevano nulla a che vedervi.

Per la prima volta adunque in America separatismo e libertà religiosa stringevano la loro feconda e gloriosa unione.

L'esempio del Williams e il suo invito invogliarono altri Dissidenti a seguirlo. Erano i sostenitori delle dottrine antinomistiche di Anna Hutchinson, la quale fulminava gli ecclesiastici ortodossi come introduttori della persecuzione e fautori del papismo. Dopo che il loro protettore, Enrico Vane, già governatore del Massachusetts, era tornato in Inghilterra (2), furono

(1) Cfr. Ellis G. E., *The treatment of Intruders and Dissidents by the Founders of Massachusetts* (in Lowel Lectures, Boston, 12 gennaio 1869); Dexter H. M., *As to Roger Williams and his Banishment from Massachusetts Bay*, Boston, 1876

(2) Cfr. sopra, p. 180.

essi pure condannati. E allora fondarono nell'isola di Aquedneck (Rhode Island) nella baia del Narragansett, presso la colonia del Williams, la città di Portsmouth e di Newport, ove istituirono anch'essi una democrazia pura, proclamando per di più nei loro statuti (1641) che la legge assicurante a tutti la libertà piena di coscienza sarebbe stata perpetua (1).

Sempre nella baia di Narragansett, e quindi nel territorio, che fu poi lo Stato di Rhode Island, una nuova colonia venne fondata in quel torno di tempo da un' altra vittima dell'intolleranza puritana, dal fanatico Samuele Gorton, difensore egli pure della libertà di coscienza (2).

Ora, essendosi le colonie puritane della baia del Massachusetts unite in una confederazione, ed avendone esclusi per intransigenza religiosa i coloni di Providence e di Rhode Island, questi si videro costretti ad inviare lo stesso Ruggero Williams nel 1643 in Inghilterra per ottenervi una carta, che sancisse l'esistenza delle colonie rimaste fuori della confederazione. Con l'appoggio di Enrico Vane, che anche dopo abbandonata l'America ne difese però sempre le libertà, la carta fu concessa fin dal 1644; ma i suoi effetti non si esplicarono se non col Codice delle leggi del 1647, ove la più completa libertà in fatto di religione era assicurata a tutti i coloni e a coloro che ad essi si fossero uniti.

Però la causa della libertà religiosa aveva acquistato nel frattempo aderenti nelle stesse colonie del Massachusetts, per virtù di molti libri che arrivavano

---

(1) TURNER, *Settlres of Aquedneck and Liberty of Conscience*, Newport, 1880. Cfr. pure BANCROFT, II, p. 80.

(2) BANCROFT, II, 109 sg.; DEANE, Op. cit., p. 336 sg.

d'Inghilterra, e di cui sovente, a dire il vero, gli autori erano Americani.

Ruggero Williams non solo, ma il Gorton e i pastori Iohn Clarke e William Coddinton, due dei fondatori della colonia di Rhode Island, sostennero contro i pastori ortodossi del Massachusetts, magnificanti l'esempio e l'insegnamento di Calvino e di Beza, e specialmente contro Iohn Cotton, delle polemiche vivacissime sul grande soggetto (1).

Del Williams va ricordato sopratutto un opuscolo intitolato:

Mr. Cotton's Letter examined and answered. London, 1644.

Sempre sotto forma di polemica contro il Cotton apparve a Londra il libro anche più famoso di lui contro la sanguinaria dottrina della persecuzione, che già abbiamo ampiamente esaminato (2).

Il Gorton scrisse un opuscolo contro i magistrati del Massachusetts, intitolato:

Simplicitie's Defense. London, 1646.

E il Clarke, nello stesso intento:

Ill-Newes from New-England, or a Narrative of New-England Persecution. London, 1653 (3).

E infine il Coddington:

Demonstration of true Love unto... the rulers of the

(1) Le notizie bibliografiche più complete intorno alla polemica fra il Williams e il Cotton sono in appendice a: DEXTER H. M., Op. cit.; cfr. pure DEANE, Op. cit., p. 351 sgg. — Le opere relative a tale polemica, e sopratutto quelle del Williams, furono ripubblicate per cura del *Narragansett Club* in 6 volumi, 1866-74; cfr. DEANE, p. 277.

(2) Cfr. sopra, p. 179 sgg.

(3) Contro questo opuscolo scrisse THOMAS COBBETT, *Civil Magistrates' Power in Matters of Religion modestly debated,* London, 1653.

Massachusetts.... against their persecuting spirit. — London, 1674.

Il movimento liberale cominciò presso i coloni più tolleranti di Nuova Plymouth, ove un partito si formò, che propose all'assemblea che si concedesse: « piena e libera tolleranza per tutti gli uomini che vogliano non turbare la pace e sottomettersi al governo, senza limitazioni od eccezioni per gli stessi Turchi, Giudei, Papisti, Ariani, Sociniani, Nicolaitani, Familisti o aderenti a qualunque altra sètta » (1).

Ma la proposta non fu accolta. Chè anzi i Puritani del Massachusetts, rinfrancati omai nella loro indipendenza politica dal fatto che i loro correligionari erano giunti, con la Grande Ribellione, al governo della madre patria, e sopratutto forti dell'amicizia del Cromwell, misconoscendo l'indirizzo liberale che in Inghilterra il loro partito aveva, e non tenendo nessun conto degli ammonimenti che il grande apostolo della libertà, Enrico Vane, non si stancava di dar loro, presero a fare una legislazione e una politica sempre più intolleranti (2). Ne ebbero a patire sopratutto i liberi pensatori e i Quaccheri, di cui parecchi furono frustati, e in ultimo giustiziati.

Un'abbondante letteratura generò questo crudele trattamento dei Quaccheri; e oltre l'opuscolo sopracitato del Clarke, va ricordato questo pubblicato da Francis Howgill:

The popish Inquisition newly erected in New England. London, 1659.

Con la restaurazione della monarchia degli Stuardi in Inghilterra questi tre fatti, troppo nell'ordine delle

---

(1) Bancroft, II, 130; Lauer, p. 24.
(2) Bancroft, p. 139 sgg.

cose umane perchè non si comprendano alla prima, si manifestarono nella Nuova Inghilterra: che il governo inglese, pel suo ben naturale odio al puritanesimo, non tralasciasse di far scontare ai Puritani del Massachusetts il favore goduto durante la repubblica, e prendesse per contro ad appoggiare le colonie dei Dissidenti da loro oppressi; che i Puritani vedessero di poco buon occhio il cambiamento di governo e che nella loro grande intolleranza cercassero di resistere alla dura novità di dover ammettere nel loro territorio la odiata Chiesa episcopale restaurata; che i coloni invece di Rhode Island non esitassero a far omaggio al nuovo governo, poichè nessuna difficoltà nella loro illimitata tolleranza essi potevano trovare ad ammettere la Chiesa episcopale al pari di qualunque altro culto.

La colonia di Rhode Island fu di fatti la prima a riconoscere Carlo II; e per mezzo del Clarke, lasciato dal Williams come rappresentante della colonia in Inghilterra, cercò subito di ottenere dal sovrano una nuova carta, in cui si salvaguardassero le sue libertà, e, innanzi a tutte le altre, quella di religione. La petizione rivolta al re è uno dei documenti più toccanti che si possano leggere al riguardo: « A noi sta molto a cuore, dicevano quei coloni, di dimostrare per mezzo di un efficace esperimento, che un molto florido civile Stato può darsi, e anzi anche meglio mantenersi, con una piena libertà in materia di religione ». Il re rispose benignamente, dicendo che avrebbe permesso che quei coloni continuassero a godere della loro libertà e non fossero costretti ad assoggettarsi alla Chiesa d'Inghilterra. E difatti fu nel 1663 rilasciata una carta, in cui la più completa tolleranza veniva sancita: « Nessuno in questa colonia potrà più d'ora

innanzi essere molestato, punito, inquietato o tratto in giudizio, per qualunque divergenza d'opinione in materia di religione.....; ma ognuno potrà in ogni tempo liberamente e legalmente attenersi al proprio giudizio e alla propria coscienza per quanto riguarda le questioni religiose..... purchè non violi la pace e la quiete e non abusi della libertà in modo licenzioso e profanatorio, ecc. » (1). Si noti per altro, che quanto al godimento dei diritti politici e all'assunzione alle cariche pubbliche, le leggi del Rhode Island stabilivano: « Ogni uomo *professante il Cristianesimo,* e che presti ubbidienza al magistrato civile, qualunque opinione esso abbia negli affari religiosi (2), potrà godere dei diritti di cittadino e coprire qualsivoglia ufficio civile o militare nella colonia ». Dunque: tolleranza per tutti, anche pei non Cristiani; piena libertà, nel senso di pieno godimento di tutti i diritti, per i soli Cristiani (3).

---

(1) Lauer, Op. cit, p. 47 sg.

(2) Nella prima edizione a stampa che di questa carta si ha (Boston, 1719), e nelle successive stampe, si trova tra parentesi a questo punto la seguente eccezione: « *Roman Catholics only excepted* ». Ora questa clausola, con cui si escluderebbero i Cattolici dalla piena libertà religiosa, manca nei più vecchi manoscritti della carta, e contrasta non soltanto con le idee di quegli antichi coloni, ma con molti atti e dichiarazioni loro posteriori (Vedili in Bancroft, II, p. 235 sgg.). Onde è certo che essa fu interpolata in seguito, dopo cioè che l'atto di tolleranza del 1689 ebbe tolto, come vedemmo, ai Cattolici ogni libertà in Inghilterra. Comunque, la clausola rimase nelle leggi di Rhode Island, e ne fu levata solamente con decreto dell'Assemblea generale del febbraio 1783. — Cfr. Deane, Op. cit., p. 379; Stone, *Roger Williams the Prophetic Legislator*, Providence, 1872.

(3) Sovente per altro, in seguito, anche dei non Cristiani, e specialmente degli Ebrei, furono ammessi al godimento della piena cittadinanza. Cfr. Deane, Op. cit., p. 379-80.

Anche la colonia del Connecticut, governata allora da uno degli uomini più illuminati del tempo, cioè da John Winthrop (il Giovane), approfittò della Restaurazione per ottenere dal governo inglese nel 1662 una carta molto liberale; e siccome con essa la colonia di New Haven veniva incorporata al Connecticut, così si potè abbattere anche qui quel sistema di reggimento teocratico, che, come vedemmo, vi perdurava in tutta la sua rigidezza (1). E nel 1669 vi fu poi pubblicato un atto di relativa tolleranza (2).

Ma i coloni del Massachusetts, di fronte alle minaccie che per la loro stessa indipendenza politica il nuovo ordine di cose conteneva, deliberarono di attenersi anche più strettamente alla loro linea di condotta intransigente, non ostante le rimostranze dei Commissari inviati in America dal re d'Inghilterra (3). La libertà religiosa non potè pertanto attecchire in quella colonia, se non quando, abolita la sua carta e la sua indipendenza, i rappresentanti della corona d'Inghilterra vi pubblicarono gli Atti di Indulgenza verso i Dissidenti (4).

III. — Ma il fatto di gran lunga più significante d'ogni altro nella storia della libertà religiosa americana è senza dubbio il regime di tolleranza, che contemporaneamente a quanto succedeva nella colonia protestante del Rhode Island per opera di Ruggero Williams fu istituito per merito di lord Baltimore nella colonia cattolica del Maryland.

---

(1) Bancroft, II, p. 220 sgg.; Lauer, p. 55 sg.

(2) Lauer, p. 62 sg.

(3) Bancroft, II, p. 247 sg.; Lauer, p. 57 sgg., 60 sgg.

(4) Moireau, Op. cit., I, p. 222; Lauer, p. 64 sg. Cfr. circa lo strano pullulare dei processi per stregoneria, che caratterizzano il rincrudimento della intolleranza puritana del Massachusetts in questo periodo, Moireau, I, p. 225 sgg.

Il fatto è anzi così singolare, rappresenta talmente un *unicum* nella vita della Chiesa cattolica, che, tant'è, molti gravissimi scrittori non ci hanno voluto credere, e quando non si sono spinti addirittura a negare il carattere cattolico della colonia, o ad ascrivere a merito dei Protestanti la tolleranza che vi si introdusse così per tempo, hanno cercato di spiegare quest'ultima non coi sentimenti liberali dei lord Baltimore o dei Cattolici che erano con loro, ma con un opportunistico calcolo politico. Vediamo i fatti. Ma prima di esporli non possiamo non tener presente un ammonimento che, a rettamente valutarli, ci può venire da questo. Per un istante la profonda discrepanza di apprezzamento sulla antica tolleranza Marylandese, uscendo dalla stretta cerchia degli studiosi di storia americana, si ripercosse in quella polemica di interesse mondiale che il Gladstone e il cardinale Manning impegnarono nel 1875 intorno al dogma Vaticano. Il Manning aveva invocato l'esempio del Maryland per combattere l'asserzione del Gladstone che la Chiesa cattolica non abbia lasciato mai di usare, sempre che le fu possibile, la violenza e le torture per coartare i sentimenti religiosi. Il Gladstone replicò dapprima nel suo *Vaticanismo*, che la tolleranza cattolica del Maryland era stata una semplice misura egoistica di difesa, poichè i Cattolici l'avevano istituita unicamente per guarentire l'esercizio della loro religione, minacciato dalla imminente invasione dei Protestanti nella colonia. Ma poi, ristampando questi suoi saggi col titolo: *Roma e i nuovi partiti religiosi*, ritirò tale sua obbiezione (1).

---

(1) CLARKE R. H., *Mr. Gladstone and Maryland Toleration*, in Catholic World, dic. 1875, e poi a parte come opuscolo.

Nella carta, con cui Carlo I concedeva a Giorgio Calvert, lord Baltimore (1), e ai suoi discendenti, con gli stessi diritti come se si trattasse di una baronia inglese, la terra del Maryland (1632), si diceva quanto all' ordinamento ecclesiastico della colonia semplicemente questo: che i diritti concessi ai proprietarî non

---

(1) Sir Giorgio Calvert, discendente da nobile famiglia fiamminga e segretario di Stato con Giacomo I, erasi in tale sua qualità interessato sempre moltissimo alle cose coloniali, ed aveva da questo sovrano ottenuta, già nel 1623, una carta di concessione del territorio di Avalon sulle coste di Terranova, che poi abbandonò per l'inclemenza del sito. Nel 1624, convertitosi alla fede cattolica per il disgusto delle aspre controversie onde era scisso il protestantesimo inglese, aveva, per un sentimento di scrupolo che attesta della elevatezza dell'animo suo, smesse tutte le sue altissime cariche, che non gli parevano più compatibili con la nuova credenza. Ciò per altro non gli tolse la grazia del re, che gli conferì il titolo di lord Baltimore. Venuto nel pensiero di creare in America un rifugio pei suoi correligionari cattolici, malvisi da tutti quanti i partiti evangelici inglesi, visitò la Virginia, ove però gli si impose come condizione della sua permanenza il giuramento di soggezione alla Chiesa episcopale, ch'egli non volle prestare. Chiese allora a re Carlo I una carta di concessione di un territorio finitimo alla Virginia; ma, essendo egli morto nel frattempo, la carta fu rilasciata a suo figlio Cecilio, secondo lord Baltimore. Questi procedette alla fondazione della colonia per mezzo di una spedizione, capitanata da suo fratello Leonardo e composta di gentiluomini cattolici e di qualche centinaio di coloni. La colonia, in omaggio alla moglie del re, Maria, figlia di Enrico IV, fu detta Maryland. Così da una propaggine del re tollerante di Francia prendeva nome la prima colonia cattolica tollerante di America. Cfr. Bancroft, I, Cap. VII, p. 262 sgg.; Brantly, *The English in Maryland*, nella Storia del Windsor, Vol. III, p. 517 sgg.; e Meaux, *L' Église catholique et la liberté aux États-Unis*, Paris, 1893, p. 357 sgg., il quale insiste a buon diritto sulla influenza francese in questo grande avvenimento.

dovessero essere mai esercitati per modo da portare pregiudizio alla *Sacrosancta Dei vera Christiana religio* (1). Che cosa si intendeva di indicare precisamente? La Chiesa episcopale d'Inghilterra, o la Chiesa cattolica, o qualunque confessione cristiana? È questo un punto molto dibattuto fra gli storici d'America.

I fratelli Calvert e i loro seguaci l'intesero ad ogni modo nel senso più liberale, cioè nel senso di aprire la loro colonia a tutti coloro, di qualunque opinione fossero, che aderissero alla religione cristiana. Questo risulta non soltanto da dichiarazioni esplicite di piena tolleranza, dovute ai primi fondatori della colonia, ma meglio ancora dal fatto, ch'essi invitarono a rifugiarvisi così i Puritani oppressi dagli Episcopalisti della Virginia, come gli Episcopalisti perseguitati dai Puritani della Nuova Inghilterra (2). Ancora, si proibì ogni disputa che potesse dar esca alle fazioni religiose, e nel giuramento, che il governatore della colonia doveva prestare, si inserì questa clausola: « Io prometto di non recare molestia o impedimento di sorta, nè personalmente, nè per mezzo di altri, nè direttamente, nè indirettamente, a chiunque in questa colonia professi la fede in Gesù Cristo.....; di non fare differenza fra le persone nel concedere uffici o favori procedenti dall'autorità per motivo della loro religione.....; di impedire che sia recata molestia ad una

(1) Cfr. i vari passi della carta riguardanti la materia ecclesiastica, paragonati a passi simili di altre carte congeneri, in Petrie, *Church and State in early Maryland*, in J. Hopkins Univ. Stud., Serie X, Baltimore, 1892, p. 5 sgg. Cfr. pure Lloyd Harris, *Church and State in the Maryland Colony*. Inaugural-Dissertation, Heidelberg, 1894. L'Harris non conosce il lavoro del Petrie, e contiene assai meno notizie.

(2) Cfr. Petrie, p. 11 sgg.; Harris, p. 22 sg.

persona professante la fede in Cristo per causa della sua religione o che sia ostacolato il libero esercizio del suo culto, ecc. » (1). Si fece di più; ad assicurare la libertà religiosa di tutti, il lord proprietario e la assemblea della colonia assoggettarono all'autorità civile la materia testamentaria e la matrimoniale, che secondo le leggi inglesi avrebbero dovute essere rimesse esclusivamente al clero (2).

La grave opposizione scoppiata contro la corona in Inghilterra fece temere giustamente i coloni del Maryland per le loro libertà; ed essi cercarono di premunirsi promulgando il 21 aprile 1649 il famoso *Atto di Tolleranza*, il primo decreto legislativo di piena libertà religiosa, almeno per i Cristiani, che un'assemblea legalmente costituita abbia votato al mondo (3).

Vi si diceva tra l'altro: « E poichè la coazione delle coscienze in materia di religione ha prodotto sovente delle conseguenze dannose in quelle comunanze in cui essa fu praticata, per il più quieto e pacifico governo di questa provincia, e per meglio conservare il mutuo amore e l'unità (4) fra i suoi abitanti..... nessuno in

(1) PETRIE, p. 15 sg.

(2) Il quale nel Maryland sarebbe stato il cattolico. Altre misure, singolarissime pei tempi, furono prese contro il pericolo della manomorta cattolica; poichè i Gesuiti si facevano concedere dagli Indiani, che man mano convertivano, degli immensi territorii. Cfr. PETRIE, p. 17 sgg. Circa le controversie sorte fra i Proprietari e i Gesuiti, cfr. JOHNSON, *Foundation of Maryland*, p. 55-94 (citato in Petrie).

(3) La libertà religiosa, che due anni innanzi veniva proclamata nel Rhode Island era sancita da una carta reale e non da una deliberazione dell'Assemblea; ma era però una libertà religiosa più ampia che non quella del Maryland, perchè non si limitava ai soli Cristiani.

(4) Il BRANTLY (Op. cit., p. 534) e l'HARRIS (p 27) hanno: *unity*; il PETRIE (p. 25) ha: *amity*.

questa provincia, il quale professi la fede in Gesù Cristo, potrà in nessun modo essere turbato, molestato, o perseguitato per rispetto alla sua religione o nel libero esercizio di essa ».

Con lo stesso atto si comminava però a chi avesse bestemmiato il nome di Dio, o attaccata la S. Trinità od una delle tre persone che la compongono, la pena di morte; che non risulta però siasi applicata mai.

Non è qui il caso di discutere i rapporti che tra questo atto possano intercedere e alcune ordinanze del Parlamento d'Inghilterra, oppure la rassomiglianza ch'esso presenta con certi passi della *Utopia* di Tommaso Moro (1); più necessario è un cenno delle divergenze di apprezzamento, che ne derivarono, in confronto specialmente coi termini della carta reale del 1632.

Alcuni scrittori sostennero che la tolleranza del Maryland era già nella carta del 1632, concepita in termini da abbracciare tutte le confessioni cristiane, più assai che non nell'atto del 1649; che quindi il merito ne va dato assai più al principe protestante, il quale concedette quella carta, che non al gentiluomo cattolico, il quale l'accettò per la sua impresa ch'era esclusivamente commerciale (2). Da parte di altri scrittori si oppose, che il merito della tolleranza andava ascritto non tanto al re protestante, quanto ai Calvert e ai primi coloni, i quali avevano saputo adattare i termini della carta, che non avrebbero nella loro genericità esclusa una applicazione restrittiva ed intollerante, ad una piena libertà, preparando così il terreno all'atto del 1649 (3).

(1) Cfr. Petrie, p. 26.

(2) Kennedey, *Life and Caracter of the first Lord Baltimore,* 1845; Allen, *Maryland Toleration,* 1855.

(3) Cfr. autori citati in Brantly, Op. cit., p. 561; e special-

Si replicò nel primo senso, che il merito di questo stesso atto del 1649 va dato in prima linea ai Protestanti, perchè essi costituivano la maggioranza nella colonia e nella assemblea che lo votò (1). Ma scrittori, scevri da preconcetti confessionistici, hanno da ultimo posto in sodo: 1° che se anche si voglia ammettere che i Protestanti accorsi all' invito dei fondatori del Maryland furono tanti che finirono per costituire numericamente la maggioranza della popolazione, è però certo che la minoranza cattolica (già pel fatto che cattolico era il proprietario) aveva nelle mani la somma delle cose ed esercitava una influenza ed un potere assai superiori alla sua proporzione numerica (2); 2° che la maggioranza dei membri della assemblea che votò l'atto era cattolica (3); 3° che i lord proprietari non soltanto approvarono l'atto, ma conferirono a prepararlo; poichè tra le proposte di provvedimenti

---

mente: MAYER BRANTZ, *Calvert and Penn; or, the Growth of civil and religious Liberty in America*, Baltimore, 1852; DAVIS, *The Day Star of American Freedom: or, The Birth and early Growth of Toleration in the Province of Maryland*, New-York, 1855; JOHNSON, *Fundation of Maryland and the Origin of the Act concerning religion of April 21, 1649.*

(1) Cfr. autori citati in BRANTLY, Op. cit., pag. 560, nota 3; e specialmente: NEILL, *Maryland not a Roman Catholic Colony*, Minneapolis, 1875; inoltre: *Lord Baltimore and Toleration in M.* (in Contemporary Review, sett 1876); BROWN, *Early Catholic Legislation, 1634-49, on the religious Freedom* (in New Engländer, nov. 1878). L'HARRIS (p. 47 sg.) si accosta, sebbene non troppo recisamente, a questo indirizzo, citando le idee del Gladstone, senza però ricordarne le ultime riserve.

(2) PETRIE, p. 27 sgg.

(3) PETRIE, p. 30; e BRANTLY, p. 534: secondo questo autore, dei 16 membri costituenti l'Assemblea, 6 erano indubbiamente protestanti ed 8 cattolici; la fede degli altri due sarebbe incerta.

che Cecilio Calvert inviava nel 1648 alla colonia perchè fossero discusse nell'assemblea, vi era pure questa: « *provision made for freedom of conscience* » (1).

Non si può pertanto onestamente contestare ai primi Cattolici del Maryland e sopratutto alla famiglia dei lord Baltimore, il vanto che ad altri innovatori protestanti così ampiamente si riconosce: cioè di essere stati fra i più remoti precursori della libertà religiosa nell'evo moderno, e certamente i primi propugnatori di essa fra i Cattolici. Se, fidi alla loro impresa gentilizia, che portava il motto italiano: *Fatti maschii, parole femine*, essi non propugnarono il gran concetto con scritture o dichiarazioni clamorose e verbose, non si può per altro non riconoscere, che l'aver tutto sacrificato alla loro fede, l'aver tenuto fermo il regime della tolleranza così contro le eccessive pretese dei Puritani come contro le mene dei Gesuiti, il non essere venuti meno mai nelle pratiche contingenze e in molti casi singoli che si ricordano ai principii liberali posti a base della costituzione della loro colonia, sono fatti che valgono molte parole e che tolgono ogni attendibilità all'opinione, la quale in questa loro condotta non vede il frutto di una convinzione profonda, ma solamente un accorgimento di astuta e interessata politica (2).

---

(1) JOHNSON, p. 125; PETRIE, p. 26. Ma anche qui si riaccende la disputa; poichè, dicendo il Calvert in tali proposte che queste gli erano state suggerite, il NEILL (*Maryland not a Cath. Col.*, p. 10) suppone che il suggeritore sia stato il pastore puritano Harrison, e il JOHNSON (p. 133 sg.) invece fa il nome del padre provinciale More, amico di lord Baltimore.

(2) Circa la tanto dibattuta questione dei termini ambigui della carta del 1632, io credo che si apponga al vero il conoscitore più profondo che la storia inglese della prima metà

Nè va poi fatto poco conto della riprova, che questo modo di giudicare la primitiva storia del Maryland ha negli eventi successivi della colonia, e sopratutto in questi due fatti eloquentissimi: 1° che quando i Protestanti si impossessarono del governo, fecero una legislazione intollerante; 2° che quando la autorità dei lord Baltimore vi fu restaurata, essi rimisero in vigore l'antico regime di piena libertà.

Le disposizioni prese in quel torno di tempo nella Virginia (1) contro i Puritani, fece sì che questi in gran numero si giovassero dell'atto di tolleranza del 1649 e si riversassero nel Maryland, ove fondarono una città loro (2), ed ove, ingrossando il numero già grande dei Protestanti, finirono per ottenere la maggioranza nella assemblea. Allora furono anch'essi presi dallo scrupolo di formare un governo prettamente puritano, e, incoraggiati dal trionfo della rivoluzione puritana in Inghilterra e con l'appoggio e il plauso dei loro correligionarii inglesi (3), si ribellarono all'autorità

---

del seicento abbia, il Gardiner, allorchè dice, che il re e lord Baltimore, ad evitare i pericoli di una dichiarazione esplicita, si attennero alla formula usuale di altre carte, convenendo però fra loro segretamente, che e i Cattolici e i membri della Chiesa ufficiale avrebbero goduto degli stessi diritti. Cfr. GARDINER, *Personal Governement of Charles I*, Vol. II, p. 290; BRANTLY, p. 524.

(1) Cfr. sopra, p. 278 sg.

(2) RANDALL, *The puritan colony at Annapolis Maryland*, in J. Hop. Univ. Stud., Serie IV, Baltimore, 1886.

(3) La caduta del Governo cattolico nel Maryland fu salutata con giubilo dai fanatici Puritani in Londra, e fu pubblicato un opuscolo al proposito: STRONG, *Babylon's Fall in Maryland*, London, 1655; a cui rispose il LANGFORD, *Refutation of Bab. Fall*, ecc., London, 1655. In difesa dei Cattolici uscì pure: HAMMOND, *Leah and Rachel; or the two fruitfull Sisters Virginia and Maryland*, London, 1656. Circa la po-

di lord Baltimore e si impossessarono del potere. Di cui si valsero per abolire senz'altro l'*Atto di Tolleranza* del 1649, e per sostituirvi un *Atto concernente la religione* del 1654, nel quale, dopo aver proclamato anche essi che la più larga libertà religiosa sarebbe stata riconosciuta a tutti i professanti il Cristianesimo, stabilivano però che tale *libertà non potesse estendersi ai Papisti, ai Prelatisti* (cioè Episcopalisti o addetti alla alta chiesa d'Inghilterra) *ed a coloro che pur professando la fede in Cristo commettono atti licenziosi* (1).

Con la restaurazione degli Stuardi la famiglia dei lord Baltimore fu reintegrata nei suoi diritti; e il primo provvedimento loro fu di richiamare in vigore l'atto del 1649.

Ma ebbero ben presto a difenderlo contro altri nemici, cioè contro gli Episcopalisti, ch'erano ritornati allora in auge, e che pretendevano che la chiesa d'Inghilterra si stabilisse dappertutto nella colonia come chiesa ufficiale. Dopo un primo fiero attacco nel 1676 (2), gli Episcopalisti riuscirono pienamente nel loro intento con il salire al trono di Guglielmo d'Orange; e allora ebbe fine, insieme con la indipendenza, anche la tolleranza cattolica del Maryland (3).

IV. — Le altre colonie nord-americane, nel periodo in cui godettero della primitiva loro indipendenza, cioè innanzi che fossero ridotte a semplici provincie della corona d'Inghilterra, non rimasero neppur esse del tutto chiuse allo spirito di libertà. Ma questo

---

sizione personale del Cromwell, che disapprovò la legge intollerante, ma non impedì che i correligionarii del Maryland seguitassero per quella strada, cfr. BANCROFT, I, p. 289-291.

(1) PETRIE, p. 31 sgg; HARRIS, p. 28 sgg.

(2) PETRIE, p. 37 sgg.

(3) PETRIE, p. 49 sg.; HARRIS, p. 31 sgg.

giunse loro da vie molto diverse e vi produsse quindi effetti non meno diversi.

Dalla rivoluzione puritana inglese la Virginia ebbe il primo impulso a sancire anch'essa una libertà religiosa, che sarebbe stata quasi completa, ove non fossero rimaste le severissime leggi contro i Quaccheri (1). Con la restaurazione per altro la chiesa ufficiale vi riprese definitivamente il suo antico posto.

Fu invece col favore della dinastia degli Stuardi restaurata che i due proprietarii del New-Jersey, lord Berkeley e sir Carteret poterono, nell'intento di allettare i coloni ad accorrervi, accordare nelle Leggi e Concessioni, ch'essi scrissero per la colonia (1664), la più larga libertà di coscienza e di culto, salvo solo il riconoscimento della sovranità del re d'Inghilterra e della autorità dei proprietarii (2).

Quando gli Inglesi nel 1664 si impadronirono di Nuova Amsterdam e la chiamarono Nuova York era troppo naturale che, ad evitare che la nuova dominazione urtasse i coloni e gli stessi antichi dominatori Olandesi rimasti nella città, non esitassero neppur essi a rispettare la tolleranza che vi si trovava in fiore, e a sancire nelle loro prime leggi (1665) una ampia libertà in fatto di religione (3). Onde il governatore Andros poteva in un suo rapporto del 1678 dire, che seguaci di tutte le religioni del mondo, non esclusi Quaccheri, Anabattisti e Giudei vivevano tranquilli nella co-

---

(1) Bancroft, I, p. 256; Moireau, I, p. 133 sgg.; Mac Ilwaine, p. 17 sg.

(2) Bancroft, III, p. 149; Moireau, I, p. 300 sg.; Whitehead, *The English in East and West Jersey*, nella Storia del Winsor, III, p. 421 sgg., p. 424.

(3) Stevens, *The English in New-York*, nella Storia del Winsor, III, p. 385 sgg., p. 391.

lonia (1). La formula però adottata nella Carta della libertà che i coloni si diedero nel 1683 escluderebbe i Giudei (almeno dalla vera libertà, se non dalla semplice tolleranza); poichè dice che: « Tutte le persone pacifiche le quali professino la fede in Dio per mezzo di Gesù Cristo, non potranno in nessuna circostanza e in nessuna maniera essere inquietate per qualunque divergenza di opinioni » (2). Anche i Cattolici (fra cui era lo stesso governatore Dongan) vi furono quindi compresi. Ma questa appunto fu la causa che rese quella carta e le posteriori dichiarazioni di indulgenza di Giacomo II poco accette alla maggioranza protestante, e che la fece insorgere contro di lui alle prime notizie della grande Ribellione inglese (3).

Nelle Caroline gli inizii della libertà religiosa si potrebbero dire essenzialmente di carattere economico insieme e dottrinario; il che basta già di per sè a spiegare la poca fortuna che essa v'ebbe. Intanto, movente alla colonizzazione non fu, come l'opinione tradizionale voleva, il desiderio di sfuggire alla persecuzione religiosa, ma, come sulla scorta dei documenti hanno sostenuto scrittori recentissimi (4), unicamente lo spirito di avventura e di speculazione. E gli stessi otto gentiluomini inglesi, a cui Carlo II in premio della fedeltà dimostratagli nell'esilio, aveva donate quelle regioni, non erano esenti da un pochino di enfatica esagerazione quando proclamavano nelle loro carte del 1665 e del 1667 che avrebbero concesso la più ampia libertà di

(1) Stevens, p. 400-401.
(2) Bancroft, III, p. 259; Stevens, p. 404.
(3) Stevens, p. 409 sgg.
(4) Beauregard-Weeks, *The religious Developpement in the province of North Carolina*, in J. Hop. Univer. Studies, Serie X, Baltimore, 1892, p. 9 sgg., 20 sgg.

religione. E dopo tutto essi non davano forse a ciò gran che più di importanza che alla promessa di piena immunità per i debiti e i reati dei coloni, contratti o commessi prima della loro venuta; cioè non pensavano che ad invogliarne quanti più potevano, ed anche della peggiore risma, a tutto vantaggio della loro impresa (1).

Ma quegli otto proprietarii erano pure tra le persone più colte d'Inghilterra, ed annoveravano nel loro seno un conte di Shaftesbury, il grande protettore ed amico del Locke. A quest'ultimo fu commesso appunto dai proprietarii di redigere, con l'assistenza del conte, un progetto di costituzione per la nuova colonia. Il Locke vi si mise di grande impegno, e il 1669 presentava il suo lavoro. Nel 1670 i proprietarii firmarono la costituzione. Della sincerità del Locke non si può certo dubitare, nè si può non dargli lode, come già facemmo (2), di avere voluto tradurre in pratica le sue profonde convinzioni liberali in materia di religione, non accontentandosi di svolgerle brillantemente, come fece di poi, in teoria.

Ma quanto i firmatarii della costituzione, che la dichiararono eterna, quanto il mondo colto inglese, che la portò a cielo, e quanto il Locke stesso, che per tutta la vita molto se ne tenne, si illudessero sulla efficacia dell'opera e peccassero di apriorismo dottrinario, è stato già dimostrato da molti, sotto varii rispetti. Per quel che riguarda la religione basti notare questo. La costituzione sanciva la più ampia

---

(1) Beauregard-Weeks, p. 13 sgg., p. 17 sg.; cfr. pure Rivers, *The Carolinas*, nella Storia del Winsor, Vol. V, London, 1887, p. 289 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 122.

tolleranza per tutti i Dissidenti, non esclusi i Giudei ed i Pagani. Sette individui potevano formare una chiesa e farla riconoscere, purchè professassero la fede in un Dio unico e nella necessità di tributargli un culto pubblico. Ogni cittadino, giunto al 17° anno, doveva dichiarare a quale chiesa apparteneva, per godere dei diritti civili e politici. Ogni offesa o coazione per causa religiosa era severamente punita (1).

I proprietarii, contro il parere del Locke, aggiunsero (art. 96) questa clausola, che, sebbene tutti i Dissidenti fossero tollerati, però la religione anglicana, come la sola vera ed ortodossa, sarebbe stata la religione nazionale della Carolina, e avrebbe ricevuta una dotazione ufficiale dal parlamento della colonia.

Ora tutto questo si stabiliva nel 1670 per un paese, che non ebbe fino al 1702 nessun ministro del culto ufficiale, ed ove la prima chiesa fu eretta soltanto nel 1705; per un paese, in cui la libertà religiosa era di fatto garantita dalla scarsità dei coloni, viventi in una specie di stato di natura negli immensi territorii, e praticanti in quella libertà sconfinata le forme più semplici e diverse di culto a seconda della loro diversissima provenienza (2).

E in difesa appunto di quella sua congenita libertà

(1) Articoli 95, 97, 100, 101, 102, 106, 109, 110 della Costituzione. Cfr., per quanto riguarda i rapporti del Locke con la Carolina, sopratutto Fox Bourne, *The life of John Locke*, London, 1876, I, p. 235 sgg. — I principii posti dal Locke in questa Costituzione concordano con le idee da lui propugnate poi nei suoi celebri scritti, eccetto che in questo, che qui non sono esclusi i Cattolici (Cfr. sopra, p. 121). Fu un riguardo alle condizioni peculiari di quelle regioni, o il non avere ancora esperimentato l'esilio per colpa dei Papisti inglesi, che a ciò l'indusse?

(2) Beauregard-Weeks, p. 26 sg.

di coscienza e di quel separatismo spontaneo, che la stessa condizione di cose aveva fino allora assicurati, dovette la colonia scendere in campo contro la costituzione, e poi più specialmente contro le mene e le violenze, che i governatori, d'ordine dei proprietarii e sostenuti dalla Società inglese per la propagazione dell'evangelio nelle colonie, iniziarono nei primi anni del secolo XVIII, per impiantare nella Carolina la Chiesa anglicana come chiesa ufficiale e ridurre alla sua conformità i Dissidenti. Erano questi: Presbiteriani di Scozia, Luterani di Germania, Ugonotti di Francia, Cattolici d'Irlanda e Quaccheri d'America (1). Uniti in una concorde opposizione ai proprietarii ed agli Episcopalisti, formavano la maggioranza nella colonia. Ne nacquero torbidi e ribellioni, specie in quella che fu poi la Carolina del Sud, ove con atto dell'Assemblea del 1704 si privarono dei diritti politici tutti i Dissidenti.

Ne fu scossa l'opinione pubblica inglese; ed il Defoe, l'autore del famosissimo *Robinson Crosuè*, avrebbe prese le parti dei Dissidenti delle Caroline in uno scritto contro il *bill* del 1704 (2):

Party-Tyranny; or an occasional Bill in miniature, as now practiced in Carolina, London, 1605.

A lui si attribuisce pure un altro scritto dal titolo anche più significativo:

The case of the protestant Dissenters in Carolina, shewing how law to prevent occasional conformity there, has ended in the total subversion of the constitution in Church and State, London, 1706.

---

(1) Beauregard-Weeks, p. 32 sgg., 39 sgg.; Rivers, p. 294, 309, 310 sgg., 348 sg.

(2) Beauregard-Weeks, p. 45, n. 2; Rivers, p. 342.

Lo stesso Parlamento inglese dovette intervenire per moderare l'intransigenza dei proprietarii. Si finì per altro (atti del 1711 e del 1715) col porre i Dissidenti nella stessa condizione in cui si trovavano in Inghilterra per l'atto famoso di tolleranza di fronte alla Chiesa anglicana (1).

Altrove ancora le colonie americane dovettero la prima libertà agli iniziatori e ai capoccia della sètta dei Quaccheri. Il loro primo fondatore Fox, il loro grande teologo Barclay, e il loro instancabile apostolo William Penn, erano già stati od erano tuttora in Inghilterra tra i più caldi propugnatori della tolleranza (2). Essi cercarono di procurare ai loro addetti nel New Jersey, che in parte acquistarono, un asilo in cui ne potessero fruire nella più larga misura (3).

Lo stesso intento condusse il Penn a fondare quella, che ebbe appunto il nome di Pennsylvania (4). Nella costituzione (*The Trame of Governement*) che nel 1682 egli pubblicò per la sua colonia di Quaccheri, la libertà religiosa, si può ben dire sia il concetto fondamentale (5). Nè le cose mutarono nella nuova costituzione da lui compilata nel 1701 (*Charter of Privileges*), ove in primo luogo si fa rilevare come un popolo,

---

(1) Beauregard-Weeks, Op. cit., p. 39 sgg. Lo stesso, *Church and State in North Carolina*, in J. Hop. Univ. Stud., Serie XI, Baltimore, 1893, p. 9 sgg.

(2) Cfr. sopra, pp. 200, 205, 216.

(3) Cfr. Whitehead, Op. cit., p. 436 sgg.

(4) Cfr. un interessante confronto fra il Locke e il Penn, in Bancroft, III, p. 216 sgg.

(5) Brantz Mayer, *Calvert and Penn; or the Growth of civil and religions Liberty in America*, Baltimore, 1852. Cfr. pure Stoughton, *William Penn, the Founder of Pennsylvania*, London, 1882; Stone, *The Founding of Pennsylvania*, nella Storia del Winsor, III, p. 469 sgg.

anche quando è fornito della più grande libertà civile, non può essere veramente felice, se non gli si riconosce la libertà della coscienza; il qual pensiero ricorda i profondi aforismi politici dell'Harrington (1). La sola fede in Cristo vi è richiesta come condizione per poter coprire gli uffici pubblici, senza che per altro occorra appartenere ad una determinata confessione (2).

V. — Il secolo XVIII trovava quindi, per quanto si attiene alla libertà religiosa, le colonie inglesi dell'America del Nord divise in due gruppi:

1° Colonie, in cui non era esistita mai o aveva cessato presto di esistere una chiesa ufficiale o chiesa stabilita, per dirla all'inglese; e in cui quindi le relazioni fra Stato e Chiesa si informavano più o meno esattamente ai principii separatistici.

Differivano per altro le colonie di questo gruppo, che comprendeva Rhode Island, Pennsylvania, New-York, New-Jersey, Georgia, per la diversa misura, con cui la libertà di coscienza e di culto era consentita dal loro separatismo.

Le due colonie di origine religiosa, cioè il Rhode Island, fondato dai Battisti, e la Pennsylvania, fondata dai Quaccheri, dimostrarono sempre molta tolleranza verso i Cattolici.

La clausola, interpolata negli statuti del primo, con cui essi sarebbero stati esclusi dall'esercizio dei pubblici uffici, non avrebbe però tolto loro, anche prima che ne fosse cancellata, una larga libertà religiosa (3).

---

(1) Cfr. sopra, p. 188 sg.

(2) Cfr. APPLEGARTH, *Quakers in Pennsylvania*, in J. H. Univ. Stud., Serie X, Baltimore, 1892, p. 44 sgg.

(3) DEANE, Loc. cit., p. 380; cfr. sopra, p. 297.

Il governo di quella colonia si oppose ad ogni tentativo per stabilirvi la Chiesa d'Inghilterra, come chiesa ufficiale, ed esentò ogni cittadino dall'obbligo di contribuire al sostegno di qualunque chiesa, altrimenti che con obbligazioni volontarie (1). Quanto alla Pennsylvania, Guglielmo Penn non aveva tralasciato di far prevalere sugli inizi i suoi sensi in tutto favorevoli ai Cattolici (2). Ma poi vinse anche qui il principio che, se non una certa tolleranza, fosse però negato loro l'accesso alle cariche pubbliche, poichè da chi vi aspirava si richiese una dichiarazione scritta di non credere alla transustanzazione, alla adorazione della Vergine, al sacrifizio della messa, come a pratiche superstiziose ed idolatre. Tale restrizione fu abolita in seguito per consiglio di Beniamino Franklin (3).

Assai peggio stavano i Cattolici nelle colonie commerciali di New-York e di New Jersey, che li esclusero dalla generale libertà religiosa ivi sancita (4); ed esclusi ne furono pure nella colonia filantropica della Georgia (5).

2° Colonie, ove esisteva tuttavia una chiesa stabilita, che era:

a) la chiesa episcopale nella Virginia, nelle Caroline, nel Maryland (6);

---

(1) LAUER, Op. cit., p. 93.

(2) FERNOW, *The Middle Colonies*, nella Storia del Winsor, Vol. V, p. 191; MEAUX, Op. cit., p. 363 sgg.

(3) SCHAFF, *Chiesa e Stato*, ecc., p. 400.

(4) FERNOW, Loc. cit., p. 189 sgg.

(5) IONES, *The Englisch colonisation of Georgia*, nella Storia del Winsor, V, p. 364.

(6) Ivi lo stesso proprietario, lord Baltimore, era frattanto tornato al protestantesimo.

b) la chiesa congregazionalistica nelle Colonie della Nuova Inghilterra, ad eccezione del Rhode Island, di cui già si è detto.

I Cattolici non erano affatto tollerati nelle colonie di questo secondo gruppo, e nemmeno nello stesso Maryland, ove pure essi avevano dato nel secolo precedente così bell'esempio di tolleranza.

Gli altri Dissidenti in genere, e come tali valevano nelle colonie della Nuova Inghilterra gli stessi Episcopalisti, e nelle altre colonie del mezzodì i Congregazionalisti, non vi godevano la pienezza dei diritti.

È quindi nelle colonie di questo secondo gruppo, che durante i primi tre quarti del secolo XVIII si combatte la lotta più vivace per la libertà religiosa.

Ma nessun risultato legislativo ben definito e degno di nota riuscirono a conquistare i Dissidenti nella Virginia e nelle Caroline. Colà fu solamente con la guerra contro i Francesi del Canadà e gli Indiani, che il pericolo comune riuscì a conciliare di fatto oppressori ed oppressi (1). Nelle Caroline il dibattito, che fu anche più acerbo che non nella Virginia, non servì se non a questo: che maggiore libertà vi fosse all' inizio della vita coloniale, che non al suo chiudersi (2). Nè qui, come neppure nel Maryland riuscirono i Dissidenti a sottrarsi al più odioso di tutti i gravami, all'obbligo di pagare delle tasse per il sostegno della chiesa stabilita (3).

---

(1) Cfr. Mac Ilwaine, Op. cit., p. 19 sgg., 35 sgg., 40 sgg., ma sopratutto p. 63, 67.

(2) Cfr. Beauregard-Weeks, *Church and State*, ecc., p. 23 sgg., p. 48 sgg.

(3) Winsor, *Maryland and Virginia*, nella sua Storia, V, p. 259 sgg.

Più feconda di risultati fu la lotta nella Nuova Inghilterra. Poichè nel Massachusetts vennero dispensati dal pagare contributi alla chiesa stabilita nel 1742 gli Episcopalisti e nel 1747 i Quaccheri ed i Battisti (1). Tale esenzione fu concessa anche prima nel Connecticut (ove già con atto del 1708 si era assicurata la libertà di coscienza per tutti i Dissidenti); e cioè nel 1727 agli Episcopalisti e nel 1729 ai Quaccheri ed ai Battisti, e poco per volta anche ai Separatisti (2).

Ma più circostanze conferivano a rendere le colonie inglesi d'America sempre più mature per una piena libertà religiosa. Ed erano: *a*) Il numero ognor crescente dei Dissidenti di tutte le confessioni e di tutti i paesi, con a capo uomini di grande energia e capacità, a cui veniva fatto di impossessarsi, a malgrado di tutto, di importanti uffici: per es., della direzione degli istituti d'istruzione superiore negli stessi paesi più intransigenti (3); *b*) Quel grande risveglio religioso, da cui verso la metà del secolo furono scossi i paesi anglo-sassonici, e di cui vedemmo già gli effetti quanto alla Gran Bretagna. Il *Great Revival* o *Great Awakening* (4), combattendo a fondo il formalismo bigotto e gretto delle chiese stabilite, fece non soltanto che molti individui e molte comunità di queste passassero ai Dissidenti e specie ai Battisti, ma rinfocolando il vero sentimento religioso conferì, come già

(1) Lauer, Op. cit., p. 80 sgg.

(2) Lauer, p. 85 sgg.

(3) Lauer, p. 74 sgg. Erano tra questi anche gli Unitarii (Cfr. Allen, *An historical Sketch of the Unitarian Movement since the reformation,* New-York, 1894, p. 170 sgg.).

(4) Cfr. letteratura al riguardo in Winsor, *New England,* nella sua Storia, V, p. 133 sgg.

il movimento pietista in Germania, a fecondare le idee di benigna reciproca tolleranza; *c*) Vi si aggiunse in seguito la influenza dell'illuminismo europeo, in tutte le sue varie manifestazioni. I libri del Locke ebbero su quelle colonie assai maggiore presa che non i suoi progetti legislativi, poichè alle sue idee si riferiscono espressamente i grandi capi della rivoluzione americana (1). I principii del diritto naturale, quali erano stati formulati sopratutto dal Pufendorf, vi incontrarono immenso favore; cosicchè le dottrine del grande giurista furono poste a base di un'opera, che concorse moltissimo a rendere più democratiche le opinioni nel Massachusetts (2). Dal suo canto il razionalismo francese, e sopratutto le teorie volterriane della tolleranza, avevano guadagnato uno degli uomini, che dovevano adoprarsi più efficacemente per la libertà religiosa americana, cioè il Jefferson, appartenente alla sètta degli Unitarii (3); *d*) Da ultimo, il progresso commerciale e industriale delle colonie valse più di ogni altra cosa, forse, a distogliere quei coloni dalle loro assorbenti preoccupazioni e dal loro esclusivismo in fatto di religione. E cominciarono a pensare un po' meno alla Chiesa e alla religione e un po' più allo Stato e al commercio, e

(1) Dal Locke dedusse Samuele Adam il concetto, che gli uomini per atto di libero accordo entrano a formare lo Stato, concetto che informa il progetto di dichiarazione dei diritti da lui presentato ai cittadini di Boston il 20 novembre 1772. Cfr. Jellinek, Op. cit. (sopra, p. 114), p. 45.

(2) Wise, *A Vindication of the Governement of New England Churches,* Boston, 1772. L'autore stesso dichiara, a p. 22, di aver tolto i suoi principii fondamentali dal Pufendorf. Cfr. Jellinek, p. 43 sg.

(3) Schaff, Op. cit., p. 405 sg.; Allen, Op. cit., p. 176; Meaux, Op. cit., p. 374.

quindi a vedere il vantaggio enorme, che questi dalla libertà avrebbero ricavato (1); e ciò a somiglianza di quanto cent'anni prima era già successo in Olanda.

A rimescolare tutti questi elementi disgregati e a fonderli e plasmarli in un effetto pratico definitivo intervenne la grande lotta per la Indipendenza.

Già qualche settimana prima che essa venisse solennemente dichiarata, Tommaso Jefferson scriveva per conto della Virginia, il cui parlamento l'approvava all'unanimità (12 giugno 1776), la sua famosa *Dichiarazione dei diritti*, in cui l'art. 16, con una intonazione che ritrae ben fedelmente tutta la concezione razionalistica e individualistica dei Sociniani e degli Unitarii, diceva: « Che la religione, o il dovere che noi abbiamo verso il Creatore e il modo di adempirlo, può soltanto essere regolata dalla ragione e dalla convinzione, non dalla forza o dalla violenza; e che quindi tutti gli uomini hanno ugual diritto al libero esercizio della religione, secondo i dettati della loro coscienza; e che è mutuo dovere di tutti il praticare la pazienza, l'amore e la carità gli uni verso gli altri » (2).

Altre dichiarazioni dei diritti si ebbero nelle varie colonie, e vi si sancì del pari il principio della piena libertà religiosa. Il quale fu poi accolto come uno dei

(1) Lauer, p. 66 sg., 93 sg.

(2) Schaff, Op. cit., p. 406-407. — Il Iellineck, nel suo elegante studio più volte citato (specialmente § VII), dimostra come il principio della libertà religiosa, quale si svolse nelle colonie nord-americane, fu il principale fattore dell'idea di proclamare legislativamente i diritti dell'uomo, e quindi la prima origine di tutte quelle famose Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, che ebbero così grande fortuna in seguito, e particolarmente in Francia.

fondamenti delle nuove costituzioni, che le colonie si diedero dopo proclamata l'indipendenza, a cominciare dalla costituzione di New-York del 20 aprile 1777, ove sono affermati in modo particolarmente energico così il principio della libertà di coscienza e di culto come quello della separazione della Chiesa dallo Stato (1).

Strettesi le colonie, dopo che la loro indipendenza fu riconosciuta, in Confederazione, la Convenzione dei delegati dei varii Stati raccoltisi in Filadelfia (14 maggio, 17 settembre 1787) scrisse nell'art. IV, § 3 della nuova Costituzione federale: « Nessuna dichiarazione di fede sarà mai richiesta come condizione per ottenere qualunque ufficio o incarico pubblico negli Stati Uniti » (2).

Quando la Costituzione fu sottoposta alla discussione dei parlamenti dei varii Stati, che la dovevano ratificare, due correnti si manifestarono contro questo articolo, di cui l'una lo trovava eccessivo e pericoloso e l'altra insufficiente e monco.

Si temeva dai primi che il potere passasse nelle mani di Cattolici, di Ebrei o di Infedeli; anche il Papa di Roma, esclamava inorridito uno dei delegati, potrebbe dunque diventare presidente degli Stati Uniti! L'opposizione fu particolarmente forte nel Massachusetts, nei cui parlamenti il concetto liberale contenuto nell'articolo fu — cosa assai singolare — combattuto specialmente dai militari e difeso dagli ecclesiastici.

---

(1) Cfr. Poore, *The Federal and State Constitutions, colonial Chartes, and other organic laws of the U. States*, Washington, 1877, p. 1338. In questa collezione, fatta per ordine del senato degli Stati Uniti, si trovano pure gli altri documenti legislativi, che siamo venuti man mano citando.

(2) Schaff, p. 399 sgg.

Altri Stati invece non trovarono nell'articolo una garanzia abbastanza larga e sicura della libertà religiosa, e proposero quindi degli emendamenti, intesi ad assicurarla più esplicitamente e completamente. Era tra questi sopratutto la Virginia, che già aveva nel 1785 per conto suo operata una piena separazione dei due poteri nella costituzione interna che si era data (1).

Il primo Congresso degli Stati Uniti, che discusse i vari Emendamenti proposti, approvò nel 1791, come primo Emendamento, quello famoso così concepito: « Il Congresso non farà nessuna legge che si riferisca allo stabilimento della religione o proibisca il libero esercizio di essa ».

Con ciò gli Stati Uniti promettevano solennemente, che essi non avrebbero mai elevata una qualunque religione al grado di religione ufficiale della Confederazione, ma che avrebbero per contro conceduta uguale libertà a tutte le chiese.

Era pertanto la più assoluta separazione dei due poteri quella, che gli Stati Uniti, nell'atto di costituirsi, ponevano a base delle loro relazioni con le chiese; e a tale separazione affidarono la garanzia della più ampia libertà religiosa.

Ma questo va sopra ogni altra cosa notato, che la Costituzione degli Stati Uniti non aboliva punto l'unione fra lo Stato e la Chiesa per entro a quegli Stati particolari, in cui la separazione non fosse ancora avvenuta. Orbene nessuna separazione erasi ancora attuata

(1) A spingere la Virginia per questa via erasi adoperato ancora, sopra tutti, il Jefferson; mentre invece il Washington sarebbe stato propenso a mantenere per tutti i cittadini la tassa in favore della Chiesa episcopale, da lui preferita. Cfr. Schaff, p. 406.

nè per tutto il secolo si attuò negli Stati della Nuova Inghilterra. Ancora: la Costituzione non garantiva la piena libertà religiosa se non nei rapporti con la Confederazione, e non toglieva che delle restrizioni rimanessero nei rapporti interni dei singoli Stati. Ora molte di tali restrizioni non solamente allora le Costituzioni particolari contenevano, ma alcune, siccome vedremo, contengono tuttodì, a più di un secolo di distanza da quella proclamazione solenne.

Chi pertanto consideri in questi due secoli del loro svolgimento storico, dalle origini delle singole colonie alla Costituzione federale, i rapporti politico-ecclesiastici degli Stati Uniti d'America non potrà non vedere anzitutto, che il principio della libertà religiosa vi penetrò meno per una intima efficacia del sistema separatistico, che per influenze esterne, sociniane ed arminiane: — sotto la loro forma ancora prevalentemente teologica in sugli inizi, sotto la forma quasi esclusivamente razionalistica col Jefferson alla vigilia della Costituzione. Vedrà ancora, come il sistema separatistico sia venuto guadagnando terreno in alcuni singoli Stati ed abbia trionfato da ultimo nella stessa Confederazione, non tanto perchè un concetto più ampio della libertà religiosa si fosse sviluppato in America che non negli Stati giurisdizionalistici d'Europa, ad esempio, in Prussia, quanto piuttosto per le condizioni peculiari di quel paese, che lo imposero e che furono: dapprima la molteplicità non più vista delle credenze e delle sètte più diverse per contenuto e per nazionalità diffuse fra le popolazioni raccogliticcie delle primitive colonie, e poi la stessa molteplicità e tenacità delle chiese stabilite nei varii Stati, al momento ch'essi si unirono in Confederazione. Per dirla in una parola, in America non si diventò liberali

perchè separatisti, nè per converso si diventò separatisti perchè più tolleranti che non in qualunque parte d'Europa; ma unicamente perchè, in difetto di un potere governativo centrale abbastanza forte da imporre la reciproca tolleranza ai varii partiti religiosi e da tenerli a segno, come fece il potere monarchico in Francia, in Inghilterra, in Prussia, in Austria, il solo separatismo poteva fornire colà un terreno neutro di conciliazione alle diverse confessioni rivali e alle diverse chiese stabilite dei singoli Stati. Alcune delle quali per altro rimasero ancora intolleranti malgrado e dopo la stessa Costituzione federale.

Quel che dicemmo non toglie tuttavia, che per l'America, ma — badiamo — unicamente per essa, libertà religiosa e separatismo si possano a buon diritto considerare come due termini correlativi.

§ 14.

La tardiva Tolleranza Svizzera e Scandinava.

I. *Svizzera.* — « Non è certamente una pagina gloriosa della storia svizzera quella, con cui si inizia l'epoca della Riforma ». Quest'osservazione, che non è molto uno studioso di quella storia, poneva in capo del suo scritto (1), si potrebbe, a nostro giudizio, ampliare e più genericamente enunciare così: se la storia degli Svizzeri ha dato al mondo gli esempii più mirabili di un vero culto per le libertà civili, quanto invece alla libertà religiosa il suo intero svolgimento

(1) VON SALIS, *Die Entwickelung der Kultusfreiheit in der Schweiz*, Basel, 1894, p. 19. Non vi si considera però la storia della Svizzera francese.

dalla Riforma al secolo presente non ci fornisce in generale che tratti della più cocciuta intolleranza.

Non è possibile in quella sua così varia compagine nazionale e politica fare (come si fece per gli Stati Uniti d'America che è uso di avvicinare sotto ogni rispetto alla Svizzera) distinzioni di luoghi o di tempi: Svizzera tedesca o francese, Cantoni cattolici o protestanti sono da porre tutti su una medesima riga per la costante opposizione ad ogni vera libertà in materia di religione.

A nulla valse l'indirizzo liberale del grande Erasmo e il suo consiglio illuminato ed equanime (1). Finchè, dominata dal genio di lui, Basilea rimase indecisa e neutrale fra i due partiti religiosi, potè pure restare in osservanza il mandato del suo consiglio delli 21 ottobre 1527, che diceva: « ciascuno deve essere libero della sua fede; nessuno potrà essere violentato o costretto a sentir la messa o non, a sentir questa o quell'altra predica; ma ciò deve essere rilasciato alla coscienza di ciascuno » (2). Ma quando due anni di poi Basilea abbracciò la riforma risolutamente, anche la religione evangelica vi diventò la sola ammessa (3).

A nulla valse neppure che, tutto compreso dello spirito erasmiano, il primo riformatore svizzero, Zuinglio, vagheggiasse l'idea di una tolleranza uni-

(1) Cfr. sopra, p. 67.

(2) Tale facoltà si riferisce però solo a poter sentire la messa cattolica o la predica evangelica, e non include una vera libertà religiosa nel senso moderno; poichè gli Anabattisti, per es., erano perseguitati anche in Basilea. Cfr. Von Salis, p. 21, n. 2. — Quanto a una disposizione simile della Confederazione dei Grigioni, cfr. sotto, p. 330, n. 1.

(3) Von Salis, Op. cit., p. 81.

versale (1); poichè, a parte che le proposte pratiche da lui fatte per pacificare gli animi non si informavano punto ad una assoluta imparzialità secondo le vedute moderne (2), egli non seppe poi impedire l'irrompere della guerra di religione, ove cadde con le armi alla mano.

E nessuna traccia da ultimo lasciò nella Svizzera la propaganda umanitaria, che per la libertà religiosa vi avevano fatta i rifugiati Antitrinitarii italiani (3); poichè, schiacciati dalla tirannia di Calvino, dovettero soccombere od emigrare.

La cagione fondamentale di questo fatto, che pone la civile Svizzera in una posizione storica di così grande inferiorità in confronto degli altri paesi di cui fin qui dicemmo, sta in questo, che così Zuinglio come in seguito Calvino furono, a differenza di Lutero, riformatori religiosi non soltanto, ma ancora politici; e che la concezione calvinistica, la quale dopo scomparso Zuinglio soppiantò dappertutto la dottrina di questo ultimo, riuscì pure ad imporre universalmente quel suo ideale primario di relazioni fra Stato e Chiesa, di cui toccammo già (4), e che si riduceva al più eccessivo ed esclusivo di tutti i sistemi: alla teocrazia (5).

(1) Cfr. sopra, § 5.

(2) Von Salis, p. 21, n. 1, p. 25. — Cfr. del resto sopra, p. 96, le espressioni della *Confessio helvetica*, così singolarmente favorevoli alla più rigida coazione delle coscienze.

(3) Cfr. sopra, p. 81 sgg.

(4) Cfr. sopra, p. 286 sgg. Quanto al sistema istituito da Calvino in Ginevra, cfr. sotto, p. 331.

(5) Sulla politica teocratica dello stesso Zuinglio cfr. Hundeshagen, *Das Reformationswerk U. Zwingli's, oder die Theocratie in Zurich*, nei suoi *Beiträge zur Kirchenverfassungs-*

La scissione religiosa derivante dalla Riforma ebbe la triste conseguenza politica di scuotere profondamente il glorioso collegamento che i diversi cantoni avevano giurato a tutela delle loro libertà. Non soltanto da una parte i cantoni originarii, i cantoni montani del cuore della Svizzera tedesca, Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, rimasti fermi nell'antica fede cattolica, e da un'altra parte i cantoni nuovi, le grandi città della periferia, con a capo Berna, Zurigo e Basilea, ove la nuova fede aveva trionfato, dimostrarono subito la tendenza a raggrupparsi in due nuove colleganze politiche (1); ma l'una e l'altra parte strinsero relazioni con le potenze straniere di religione uguale, cercando il loro appoggio e aprendo l'adito al loro intervento (2). La parte cattolica naturalmente fece capo innanzi tutto alla Sede pontificia, che istituì in Lucerna una nunziatura stabile (3). E fu sommamente grave quella lega per la restaurazione cattolica, a cui i cantoni alpestri diedero nel 1586 il titolo ben significativo di lega *Borromeo*, dal

geschichte, Vol. I, Wiesbaden, 1864. Cfr. pure REMLEY, *The relation of State and Church in Zürich 1519 to the first disputation*, Leipzig, 1895.

(1) Onde un contemporaneo, il SIMLER (*De republica Helvetiorum libri duo*, Tiguri, 1576, fol. 132), lamentava: « *Nostra vero aetate postquam Helvetia propter discrepantes de Christiana religione sententias in partes abiit, particolares quoque conventus instituti sunt* ». Cfr. VON SALIS, p. 19, n. 3.

(2) ESCHER, *Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland, vornehmlich zum Hause Habsbourg und zu den deutschen Protestanten (1527-1531)*, Frauenfeld, 1882.

(3) GLÜCK, *Geschichtliche Darstellung der kirchlichen Verhältnisse der kathol. Schweiz bis zur Helvetik*, Mannheim, 1850. Cfr. MEJER, *Die Propaganda*, Parte II, Göttingen, 1853, p. 107 sgg.

nome di chi l'aveva un giorno inspirata, e che fu poi nel 1655 innalzato a santo protettore di essa (1).

Le guerre di religione fra cantoni cattolici e città evangeliche (2), che si protrassero fino agli inizi del secolo scorso, ebbero termine con successive *Paci territoriali*, in cui però non si può assolutamente vedere, come del resto già dicemmo per le paci religiose germaniche, dei documenti attestanti una vittoria della libertà religiosa.

Esse furono quattro nel corso di due secoli. La prima è del 26 giugno 1529; e con essa, conchiusa dopo una vittoria degli Evangelici, si stabilì: 1° Che i cantoni cattolici da un lato e le città evangeliche dall'altro sarebbero stati pienamente liberi di determinare quale culto fosse a seguirsi dai loro abitanti, senza timore di violenza da parte degli avversarii; 2° Che nelle così dette Avvocazie o nei Baliaggi di dominio comune degli Stati cattolici e dei protestanti e nei territorii posti sotto la comune protezione, la maggioranza dei componenti le comunità ecclesiastiche potesse decidere se si avesse o non ad accogliere la riforma, in questo senso però, che se la maggioranza era evangelica potesse costringere la minoranza cattolica a seguirla nella nuova fede; mentre se la maggioranza era cattolica poteva bensì perdurare nell'antica fede ma non costringere a rimanervi la minoranza evangelica (3).

---

(1) Liebenau, *Der heilige Carl Borromeo und die Schweizer*, Luzern, 1884.

(2) Cfr. in Von Salis (p. 27, n. 3) un accenno agli aspri dibattiti, che causò il modo stesso di designarsi reciprocamente dei due partiti, negli atti che stipulavano.

(3) Von Salis, p. 24 sgg. Cfr. pure: Langhard, *Die Glaubens- und Kultusfreiheit nach Schweizerischem Bundesrecht*, Bern, 1888, p. 1 sgg.

La seconda pace è del 24 novembre 1531; e con essa, conchiusa dopo una vittoria dei Cattolici, si statuì in modo identico alla precedente quanto al primo punto; ma quanto al secondo invece si invertirono i termini; alle minoranze cattoliche non soltanto la facoltà di perdurare anch'esse nel loro culto, ma ancora una parte proporzionale dei beni ecclesiastici; lecito inoltre a quelle comunità, che avessero abbracciata la nuova fede, di tornare al Cattolicismo, mentre quanto agli Evangelici soltanto lo stato di fatto al momento della pace viene considerato come legittimo, essendo quindi ad essi tolta la facoltà di estendersi e di acquistare nuovi aderenti (1).

La terza pace è del 7 marzo 1656; e con essa, conchiusa dopo una seconda disfatta degli Evangelici, si regolarono alcune contestazioni sorte nella applicazione dei patti anteriori, e sopratutto si fissò più chiaramente quella perfetta parità di trattamento fra le due confessioni nei territori comuni, ch'erasi già innanzi stabilita con il trattato di Baden del 7 settembre 1632 (2).

La quarta e definitiva pace è del 18 luglio 1712; fu conchiusa dopo una vittoria degli Evangelici, pose

(1) Von Salis, p. 28 sgg. Il caso più famoso dell'applicazione delle disposizioni di questa pace, concepite in senso ostile ai Protestanti, fu nel 1555 la dispersione della comunità evangelica fiorente in Locarno, la quale trasmigrò a Zurigo, e vi divenne il refugio di molti perseguitati italiani. Cfr. Meyer, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitern Schicksale*, Zürich, 1836. Di qui l'esclusiva impronta cattolica, rimasta definitivamente a una parte della Svizzera italiana. Cfr. sotto, p. 330, n. 1.

(2) Von Salis, p. 41 sgg.

termine a contestazioni sorte ancora dalla divergente interpretazione degli antichi patti, assodò il principio della perfetta parità con più minute determinazioni (1).

Le facoltà guarentite dalle successive paci di religione non si riferiscono anche qui, come già si è visto per quelle di Germania, se non alle parti contraenti, cioè al corpo dei Cattolici e quello dei Riformati: ogni altra confessione è esclusa. Ancora: sono gli Stati, come enti politici o collettività, quelli che si garantiscono reciprocamente la libertà in fatto di religione: nel senso, che ciascuno di essi avrebbe avute le mani libere per determinare poi entro al proprio territorio quale dovesse essere la religione dei sudditi (il così detto *ius reformandi* dei Tedeschi). Quindi niente libertà per gli individui, cioè niente vera libertà di coscienza neppure pei Cattolici e pei Riformati; con questa nota di inferiorità per di più in confronto alle paci germaniche, che il tirannico *ius reformandi* non è per nulla attenuato da un qualunque *ius recipiendi* o *tolerandi* dei singoli Stati contraenti (2).

A dire il vero però, la pace del 1712 segna un progresso sulle antecedenti, poichè avendo in forza di essa le città protestanti di Zurigo e Berna fatti dei rilevanti acquisti territoriali sui cantoni cattolici, esse consentirono a concedere ai loro nuovi sudditi, Cattolici, una piena parità di trattamento come per gli Evangelici. Di qui un primo accenno a una trasformazione di quella parità confessionistica puramente *intercantonale* in una parità *cantonale*, come dice il Von Salis (3), cioè ad una equiparazione dei

(1) Von Salis, p. 54 sgg.
(2) Cfr. sopra, p. 228.
(3) Op. cit., p. 68; egli la chiama *innercantonale*.

Cattolici e dei Riformati per entro ad un medesimo cantone (1).

Ma va notato, che quelle città si assunsero tale impegno unicamente di fronte agli Stati con cui venivano a patti, e non già di fronte ai sudditi stessi, in cui non sorgeva quindi nessun vero diritto soggettivo alla libertà religiosa individuale. Del resto poi questo primo accenno a un più liberale svolgimento non ebbe durante tutto il secolo alcuna feconda elaborazione ulteriore per opera delle legislazioni cantonali; come invece accadde in Germania per le

(1) Deve però essere ricordato, che nelle tre repubbliche collegate dei Grigioni con decreto del 1526 veniva proclamata di già la piena libertà di tutti i cittadini, d'ambo i sessi e di qualunque ordine, di abbracciare l'una o l'altra delle due confessioni, cattolica od evangelica, ad esclusione però di ogni altra confessione. Questo riconoscimento di una certa libertà religiosa individuale, notevolissimo dato l'ambiente svizzero del tempo, e superiore alle paci di religione più sopra enumerate, non potè però impedire che la Controriforma cattolica procedesse risoluta nella Valtellina e in tutto il versante italiano delle Alpi, e che, provocata dalla condanna di alcuni ecclesiastici cattolici in Thusis, accusati di cospirare con la Spagna, succedesse nel 1620 la celebre uccisione in massa di tutti i Protestanti di Valtellina (cfr. CANTÙ, *Il sacro macello di Valtellina. Episodio della rif. rel. in Italia,* Firenze, 1853). Nella pace, conchiusa a Milano nel 1639, fu presa questa disposizione, riconfermata poi col trattato di Milano del 1763: « Che nella Valtellina et duoi Contadi non habbia da essere altra religione, che la Cattolica Apostolica Romana, con espressa esclusione di qualunque essercitio o uso d'altra religione che non sii la cattolica ». — Cfr. VON SALIS, p. 22 sg., in nota; FETZ, *Geschichte der kirchenpolitischen Wirren im Freistaat der 3 Bünde (Bisthümer Chur und Como) vom Anfang des 17 Iahrh. bis auf die Gegenwart,* Chur, 1875 — Così, per un altro lato, si assicurava l'esclusiva impronta cattolica della Svizzera italiana. Cfr. sopra, p. 328, n. 1.

leggi di varii sovrani particolari di fronte alle restrizioni del diritto imperiale.

Nella Svizzera francese, se lo spirito di intolleranza non trascese a deplorevoli guerre interne di religione, poichè non vi si ebbe che ad ostare ai frequenti attentati delle potenze straniere, e specialmente dei Principi di Savoia, miranti a restaurarvi il Cattolicismo, esso diede però di sè ben più tristi prove nelle numerose repressioni sanguinarie d'ogni libertà di pensiero: causa il funesto esempio di Calvino e la sua politica ecclesiastica (1).

Si è voluto sostenere, che nel regime da lui inaugurato in Ginevra era piuttosto lo Stato che dominava la Chiesa (2); ma fu vittoriosamente dimostrato, che quello era la più genuina teocrazia che immaginare si potesse (3). E teocratica rimase, anche dopo di lui, la costituzione ginevrina, per virtù della rigida ortodossia, che dominava la Chiesa e ne fece nel campo protestante una seconda Roma, e col favore della superba aristocrazia, che dominava lo Stato e lo rese refrattario ad ogni movimento liberale.

E non è quasi il caso di far cenno di un tentativo di restaurazione del culto cattolico, che Luigi XIV operò con pretendere che nel palazzo del suo rap-

---

(1) Cfr. sopra, p. 325.

(2) ROGET, *L'Église et l'État à Genève du vivant de Calvin. Étude d'histoire politico-ecclésiastique*, Paris, 1868.

(3) Cfr. CHOISY, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, 1898. Sullo stesso argomento (in russo, Mosca, 1894) scrisse il WIPPER, *L'Église et l'État à Genève au* XVI^e *siècle, à l'époque du Calvinisme*. Bull. de la Soc. d'hist. et d'archéologie, I, 5. — Quanto al cantone di Neufchâtel, cfr. BERTHOUD, *Des rapports de droit entre l'État et l'Église dans le canton de Neuchâtel de la Réformation à nos jours*, Neuchâtel, 1895.

presentante in Ginevra fosse eretta una cappella cattolica (1); poichè una vera Controriforma cattolica in Svizzera non si ebbe se non nei territorii italiani (2) ed in Basilea (3).

A Giovanni Alfonso Turrettini, teologo e riformatore ginevrino del principio del secolo XVIII, discendente però da una famiglia lucchese rifugiata a Ginevra quando il movimento riformatorio fu soppresso in Italia, si deve di aver portato il primo efficace consiglio di tolleranza in quell'ambiente svizzero di una estrema intransigenza. Fu lui che massimamente si adoperò per l'abolizione di quella *formula consensus*, che tutti i pastori erano prima costretti a firmare, restando così vincolata per essi ogni futura libertà di speculazione; e fu pure lui il più fervente apostolo, che quel tempo abbia avuto non solamente in Svizzera ma in Germania, di una universale conciliazione di tutte le confessioni evangeliche, mercè l'espediente, tradizionale dai Sociniani in poi, di dare alla conciliazione per base un ristrettissimo numero di articoli di fede comuni (4).

---

(1) RILLIET, *Le rétablissement du Catholicisme à Genève, il y a deux siècles*, Genève, 1880.

(2) Cfr. sopra, p. 328, 331.

(3) Cfr. KASSER, *Die Contrareformation in Fürstbisthum Basel (1575-1608)*, nei Berner Beiträge zur Gesch. der Schweizerischen Reformationskirchen del Nippold, Bern, 1884, pagine 246-275. — Nella città di Basilea, *da tempo immemorabile*, così dicono i documenti, erasi celebrato il culto cattolico nella casa del ministro austriaco, e nel 1792 fu poi aperta al culto cattolico una chiesa. Cfr. BURCKHARDT, *Die katholische Landeskirche des Kantons Baselstadt*, in Zeitschrift für Kirchenrecht, Vol. XVII (1882), p. 312 sgg.

(4) Cfr. BUDÉ, *Vie de I. A. Turrettini théologien genévois (1671-1737)*, Lausanne, 1880.

Per tale via si cominciò a sviluppare, pur tra il succedersi di atti di fanatismo che si protrassero molto innanzi nel secolo, un certo moto generale a una benevola e reciproca tolleranza interconfessionistica (1). La quale riuscì a guadagnare perfino il gruppo dei pastori ginevrini, così che di essi, guidati ancora dall'indirizzo irenico e latitudinario del Turrettini, potè poi dire il Voltaire, quando entrò con loro in relazione, che gli parevano nè più nè meno che dei puri Sociniani, assai indifferenti ai dogmi (2).

Ma il movimento illuministico svizzero del secolo XVIII non seppe uscire poi dai limiti tracciati dalla iniziativa, tutta ancora chiesastica del Turrettini; la stessa meravigliosa fioritura intellettuale, che caratterizza quel periodo di storia svizzera, è pur sempre satura di uno spirito religioso un tantino insofferente d'ogni novità. Ora questo spiega, non soltanto la poca ripercussione che vi ebbe il grande dibattito giuridico in materia di libertà di coscienza sollevato in Germania dalla scuola del diritto naturale (3), ma

---

(1) Cfr., nell'un senso e nell'altro, i casi citati in LANGHARD, Op. cit., p. 8 sgg.

(2) Cfr. SAINT RENÉ TAILLANDIER, *La Suisse chrétienne et le* XVIII^e *siècle*, in Rev. des deux Mondes, 1862, Vol. XXXVIII, p. 433. — I pastori ginevrini si indignarono però assai dell'accusa di Socinianismo, ch'era stata loro mossa nell'articolo *Genève* della grande Enciclopedia; cfr. BRUNETIÈRE, *Le Bilan de Voltaire*, in R. des d. M., 1890, vol. XCIX, p. 217.

(3) Di un libro anonimo dal titolo: *Commentatio de iure summorum imperantium in religionem et conscientiam*, Basileae, 1757, non sono in grado di dire neppure se svolga l'argomento in senso favorevole o contrario alla libertà religiosa. — L'opera seguente: *L'intolérance ecclésiastique, ou les Malheurs d'un hétérodoxe*, Neuchâtel 1779, non è che la traduzione di due poemi eroicomici tedeschi del Thummel e del Nicolai.

sopratutto il viso ostile che si fece alle novità francesi: filosofiche dapprima, legislative di poi.

Si tentò, è vero, specie per opera del tollerante Moulton, di conciliare la religiosità illuminata svizzera con la spregiudicata filosofia francese del tempo, sia col cercar di ridurre a più miti consigli il corpo dei pastori ginevrini verso il compatriota Rousseau, sia ancora con l'attutire l'apprensione vivissima, che vi aveva prodotto lo stabilirsi in quei pressi del Voltaire (1). Vi fu anzi un momento, in cui i pastori svizzeri e il romita di Ferney cooperarono in un medesimo nobile intento di giustizia e di tolleranza a proposito della condanna del Calas. Ma la miscredenza del Rousseau, che lo spingeva però non al rispetto della coscienza, ma, come vedremo, a farsi banditore della coazione più tirannica d'ogni religione; e la tolleranza del Voltaire, condita di troppo sarcasmo, non erano fatte per trovar la via di quegli animi pieni pur tuttavia di fervida fede. E il contrasto non potrebbe balzar fuori più netto che dalle parole, che la mente più poderosa, che la Svizzera abbia avuto mai, l'uomo più sapiente del suo tempo al dire del Grimm, cioè Alberto Haller scriveva ad un amico: « Io non amo la tolleranza, quando essa mi è presentata da un Voltaire » (2).

Quando poi sul finire del secolo, soggiogata dalle armi francesi la Svizzera e ridotta a nuova unità politica col titolo di Repubblica Elvetica, fu dal tribuno Ochs di Basilea compilata sui modelli francesi e dal Direttorio approvata una costituzione, la quale sanciva la libertà religiosa, questa fu accolta con grande

(1) Saint René Taillandier, Loc. cit., p. 433, 438.
(2) Op. cit., p. 426.

indifferenza dagli uni e con non minore diffidenza dagli altri (1).

La costituzione del 12 aprile 1798 disponeva al suo articolo 6: « La libertà di coscienza è illimitata; la manifestazione delle opinioni religiose è subordinata ai sentimenti della concordia e della pace. Tutti i culti sono permessi se non turbano l'ordine pubblico e non accampano alcuna pretesa di predominanza o di preminenza. La polizia li sorveglia ed ha il diritto di inquisire quali siano i dogmi e i diritti, ch'essi insegnano. I rapporti di una setta con un'autorità straniera non debbono influire nè sugli affari pubblici, nè sulla prosperità e sull'illuminismo del popolo ».

Questo disposto troppo genuinamente e esclusivamente francese nello spirito e nella lettera, con la sua illimitata protezione della libertà di pensiero individuale e con la sua limitata e molto invigilata libertà dei culti, non era certo fatto per commuovere o per tranquillare un popolo di credenti, che non sapeva guari che farsi della libertà di pensiero e che ci teneva invece sopra ogni altra cosa alla libertà del proprio culto. L'opinione pubblica si adontò delle oscure minaccie che quella disposizione chiudeva verso la religione (2).

---

(1) Cfr. Herzog, *Ueber Religionsfreiheit in der helvetischen Republik*, Bern, 1884; Langhard, Op. cit., p. 10 sgg.; Cart, *Histoire de la liberte des cultes dans le canton de Vaud, 1798-1889*, Lausanne, 1890, p. 7 sgg.; Von Salis, Op. cit., p. 10 sgg.; Streiff, *Die Religionsfreiheit und die Massnahmen der Kantone und des Bundes*, Zürich, 1895, p. 2 sgg.

(2) Cfr. p. e.: Ith, *Essai sur les rapports de l'État avec la religion et avec l'Église*, 1798 (cfr. Cart, p. 10); Hess, *Helvetiens neue Staatsverfassung von Seite des Einflusses der*

Nei successivi progetti che dopo appena tre anni si cominciarono a mettere innanzi (1) e a discutere (2) di una nuova costituzione della Repubblica elvetica, si cercò di avvicinare maggiormente e di meglio accordare il regime della libertà religiosa alla indole nazionale, alla tradizione secolare, ai veri bisogni del popolo svizzero, massimamente in questi due sensi: di dare anzitutto maggiore garanzia al libero esercizio dei culti, e di cambiare in secondo luogo quel mal definito separatismo, ch'era sancito dalla costituzione del 1798, in un regime, ove fosse dato ai singoli cantoni di mantenere le loro chiese ufficiali, pur senza scapito della libertà di religione.

Ma non appena nel 1803 Napoleone tolse di mezzo la Repubblica elvetica e lasciò le mani libere al particolarismo cantonale, la Svizzera unanime abbattè ogni sanzione federale della libertà religiosa e tornò all'antico regime.

II. *Danimarca.* — Il trionfo della Riforma nei paesi scandinavi fu il prodotto di un calcolo politico e non di uno spontaneo e profondo rivolgimento nella coscienza popolare. Poichè se ne fecero propugnatori i re stessi, nell'intento di abbattere con esso la strapotenza del ricchissimo clero e della turbolenta nobiltà, onde il potere regio era continuamente inceppato e minacciato. E trovarono di fatti nel Luteranesimo, così pronto sempre ad acconciarsi alle mire della potestà governativa, l'appoggio desiderato. Ma da tale lega

---

Religion und Sittlichkeit auf das Glück der Freystaaten, Zürich, 1798.

(1) Cfr. i successivi progetti specialmente in Von Salis, Op. cit., p. 15 sgg.

(2) Cfr. un riassunto interessante delle discussioni in Cart, Op. cit., p. 11 sgg.

del potere regio e del Luteranesimo venne e rimase a questo ultimo definitivamente in quei paesi un carattere più conservativo, più intransigente e più tirannico che non in qualunque altro posto (1).

A dir vero, Cristiano II re di Danimarca, che, riuscito per un momento a riafferrare il dominio anche della Svezia, aveva, a consolidare appunto la conquista, fatto venire già nel 1520 di Germania dei predicatori luterani, andò poi tant'oltre (e non certo per fanatismo religioso) nella sanguinaria repressione dell'aristocrazia ecclesiastica e laica, che finì per perdere l'uno e l'altro dei due regni di Danimarca e di Svezia, i quali rimasero per sempre scissi dopo d'allora.

Il decreto, che il successore di lui in Danimarca Federico I propose alla dieta di Odensee (1527), decreto con cui si stabiliva che fosse fino ad un prossimo Concilio concessa la medesima libertà e i medesimi privilegi così ai Cattolici come agli Evangelici, non si può tenere in conto di un sincero tentativo di introdurre nel regno un regime di parità fra le due confessioni. Il re difatti, che aderente in segreto alla fede luterana non si era però peritato per acquistare la corona di promettere ch'egli avrebbe restaurata la Chiesa cattolica e dispersi come eretici gli scolari di Lutero, non cercava con ciò evidentemente che di guadagnar tempo e salvare la sua ambigua posizione. Del resto e il carattere provvisorio del decreto e il favore del re pei Luterani bastavano già a togliergli ogni portata.

Dalla lotta gravissima, ingaggiatasi dopo d'allora fra clero cattolico e luterano con gli scritti e con i

(1) Cfr. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Vol. III, elaborato e pubblicato dopo la morte dell'autore dal Kawerau, Freiburg e Leipzig, 1894, p. 148 sgg.

maneggi politici, specie quando si trattò di provvedere alla successione di Federico I (1), uscì vincitore il secondo, con l'avvento al trono di Cristiano III. Imprigionati i vescovi cattolici, il Luteranesimo fu dal nuovo re imposto con la violenza non solamente in tutta la Danimarca, ma e nella Norvegia e nella Islanda, le quali allora con quella erano unite. Da quel punto il Luteranesimo divenne e rimase per sempre religione ufficiale dello Stato danese: comminata la pena di morte agli ecclesiastici cattolici che osassero introdursi nel regno, tolti i diritti politici e ogni diritto successorio ai sudditi cattolici.

Questo severo trattamento fu sempre di poi riconfermato e rincrudito con leggi successive di Cristiano IV degli anni 1613, 1624, 1643. La legge regia, con cui nel 1665 per opera del clero luterano e del popolo si assicurò al potere sovrano il carattere più autocratico, vincolava però il re al Luteranesimo ed alla sua difesa. E durissime disposizioni contro i Cattolici contiene appunto il Codice di Cristiano V del 1683.

Mitigazioni di questo regime non si ebbero che passo passo, in via di limitatissime eccezioni, determinate non tanto da una reazione liberale, quanto da considerazioni economiche e diplomatiche.

Così fu che, per favorire l'impianto di alcune manifatture, a cui bisognavano operai stranieri, venne concessa ad alcuni luoghi la facoltà di permettere l'esercizio privato (esclusa quindi ogni cerimonia pubblica e punito ogni tentativo di proselitismo) di altri culti, compreso il cattolico (2).

---

(1) Engelstoft, *Reformantes et Catholici tempore, quo sacra emendata sunt, in Dania concertantes*, Hauniae, 1836.

(2) Schlegel, *Aperçu sur l'état des Catholiques dans les États du roi de Danemarc selon les lois du pays*, pubbli-

Così pure fu, che fin dal 1672 all'ambasciatore francese si riconobbe il diritto di allestire nel proprio palazzo una cappella ed un cimitero cattolico, obbligandosi però egli a non abusare del privilegio; e che nel 1751 si permise la costruzione di una chiesa cattolica in Kopenhagen per convenzione con l'imperatrice Maria Teresa, che aveva consentita da parte sua l'erezione in Vienna di una chiesa di rito luterano-danese.

Tolto ciò, le antiche misure di rigore rimasero ferme non solo durante il rigidissimo regime del bigotto Cristiano VI, tutto ossequente al Pietismo germanico (1), ma anche in seguito. Poichè non pare che il movimento razionalistico del secolo XVIII, il quale pure ebbe una assai vivace ripercussione in Danimarca (2), vi abbia prodotto però, a somiglianza di quanto era accaduto in altri paesi, un progresso nella libertà religiosa. E ciò neppure quando verso la fine del secolo le riforme, inspirate allo spirito illuministico tedesco, giunsero con lo Struensee fino alla piena libertà di stampa; o quando, con il ministro Bernstorff (il giovane), esse per contro si informarono piuttosto agli ideali messi in voga dalla Rivoluzione francese.

III. *Svezia e Norvegia.* — L'opera di riforma ecclesiastica in senso luterano, intrapresa, come vedemmo

cato in Theiner, *Sammlung einiger wicht. Actenstücke zur Gesch. der Emanc. der Kath. in England*, Mainz, 1835, p. 63-76. Cfr. Mejer, *Propaganda*, II, p. 295; Hergenröther, *Handbuch der allgem. Kirchengeschichte*, III, Freiburg i. B., 1886, pagina 589 sg.

(1) Che qui pertanto non fu, come in Germania e in Svezia, un fattore di mitigazioni tolleranti, ma servì solo a rendere più severa la disciplina ecclesiastica.

(2) Roenning, *Rationalismens Tidsalder*, Kopenhagen, 1886.

sopra, con mezzi violenti da Cristiano II, e proseguita poi per vie più diritte da Gustavo Wasa, che gli succedette sul trono di Svezia (1), gettò durante il lungo regno di quest'ultimo profonde radici nel paese. Onde questo non solamente resistette vittoriosamente a due diversi tentativi: il primo di innovazione in senso calvinistico con Erik XIV, successore a Gustavo (2), e il secondo di restaurazione in senso cattolico con Giovanni III e con il figlio di lui Sigismondo (3); ma reagì così vivacemente contro di essi, che Erik e Sigismondo finirono per rimetterci la corona.

Raccolto nel 1593 da Carlo IX, allora soltanto reggente, il sinodo di Upsala, questo respinse assolutamente tanto i Cattolici quanto i seguaci, come dicono gli atti di esso, degli errori di Zuinglio e di Calvino, cioè i Riformati, e assicurò per tal modo al Luteranesimo, come a religione ufficiale della Svezia, un dominio esclusivo e definitivo nei secoli (4).

Nè l'avvento al trono di principi così illuminati, come furono Gustavo Adolfo (1603-1632) e la figlia di lui Cristina (1632-1654) non mutò per nulla nella sostanza cotesto regime illiberale. Il Geijer ed altri

(1) Cfr. Möller-Kawerau, III, p. 153 sgg., 328 sgg.; Hergenröther, III, p. 132.

(2) Puaux, *Histoire de l'établissement des Protestants Français en Suède*, Paris-Stockholm, 1892 (copertina interna 1891), p. 10 sgg.

(3) Theiner, *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhle unter Ioh. III, Sigism. III, und Carl IX nach geheimen Staatspapieren* (i quali documenti d'archivio formano pure il principale pregio dell'opera), Augsburg, 1838.

(4) Levin, *Religionstvang och Religionsfrihet i Sverige 1686-1782. Bidrag till den Svenska religionslagstiftningens historia*, Stockholm, 1896; Introduzione, p. 1 sgg.; Puaux, Op. cit., p. 22.

hanno un bel dire « che il maggior titolo di gloria di Gustavo Adolfo fu d'essersi dichiarato l'avversario dell'intolleranza religiosa » (1); ma queste loro parole vanno intese in un senso tutto quanto parziale, nel senso cioè che il gran re fu in un momento decisivo della guerra dei Trent'anni il salvatore del Protestantesimo germanico, minacciato di dispersione dalle armi imperiali. In realtà l'opera di lui in servizio della vera libertà religiosa si limitò, come del resto anche quella di Cristina, a qualche isolata e affatto specifica concessione in favore di alcuni manipoli di profughi francesi riformati (2). Ma i decreti restrittivi del sinodo d'Upsala rimasero intatti anche sotto di loro. E anzi la conversione di Cristina al Cattolicismo, che levò tanto rumore, e le varie prove, ch'essa fece anche dopo abdicato al trono per ripristinare in Svezia il culto cattolico, misero nei Luterani svedesi tanta paura, ch'essi raddoppiarono le loro difese, cioè le misure intolleranti.

Si ebbero così, a rinforzo dei decreti sinodali, i successivi editti regii del 1655, 1662, 1663, 1667, 1672, i quali vietavano severissimamente qualunque esercizio di una religione che non fosse la luterana. Esclusa era pertanto ogni libertà di coscienza e di culto; poichè nei sudditi erano severamente punite

(1) Cfr. Puaux, p. 30.

(2) Puaux, p. 36 sgg. — Cristina di Svezia, un bel pezzo dopo ch'era già diventata cattolica e aveva abdicato, disapprovò vivacissimamente la revoca dell'Editto di Nantes in una lettera, che fu dal Bayle pubblicata nella sua *République des lettres* (maggio 1686, p. 531), e che sollevò infiniti commenti (cfr. Puaux, p. 58, 183). Ma per ben valutare tale disapprovazione bisogna leggere quanto in proposito è detto sotto al § 15, p. 372 in nota.

anche le più piccole divergenze dalla religione nazionale, e ai forestieri veniva assolutamente impedito di esercitare pubblicamente o propagare un culto straniero qualunque (1).

L'attaccamento degli Svedesi alla confessione luterana non si mostrò forse mai in nessuna circostanza tanto tenace e cocciuto quanto allora appunto che sull'esempio degli altri Stati protestanti diedero ricetto agli Ugonotti cacciati di Francia dopo la revoca dell'Editto di Nantes. Li accolsero, è vero, anch'essi; ma non seguirono il lodevole esempio in tutto, e non vollero saperne di concedere a quei profughi, che avevano abbandonata la patria per salvare la loro religione calvinistica, il libero esercizio di essa. Carlo XI, ad accontentare il suo clero luterano niente affatto commosso dalla sventura di quei dissidenti, non seppe trovar di meglio, che erigere per loro in Stoccolma una chiesa luterana francese (2), ponendovi a capo il pastore Bergius, un vero campione dell'intransigenza, il quale odiava sopra ogni altra cosa « *la malheureuse liberté de se perdre, sous le prétexte de libertè de conscience, de tolérance, de charité* » e pose, in conseguenza, ogni suo studio in polemizzare con le prediche e con gli scritti contro la dottrina di quei poveri Riformati (3).

---

(1) Levin, p. 9 sg. La condizione di fatto dei Riformati era per altro, almeno in Stoccolma, molto migliore che non questa loro posizione di diritto; cfr. Levin, p. 12 sgg.

(2) Quando i seguaci di religioni straniere, così cattolici come luterani, di nazionalità francese, venivano incolpati di aver assistito al servizio divino di ministri dissidenti, si scusavano con dire, che, non comprendendo essi lo svedese od il tedesco, non potevano partecipare al culto divino nelle chiese luterane. Allora fu che il re provvide a che ci fosse un servizio divino luterano in lingua francese. Cfr. Levin, p. 17.

(3) Puaux, p. 61 sgg.; Levin, p. 19 sgg.

La condizione religiosa di questi ultimi migliorò sensibilmente con Carlo XII; poichè ottennero da lui libertà di culto in varie provincie e già nell'anno 1696 la facoltà di celebrare il loro servizio divino nella cappella della legazione d'Inghilterra in Stoccolma (1). Anche i Cattolici tentarono sugli inizii del regno di Carlo XII di strappare al governo svedese qualche concessione in casi particolari; ma per lo più con poca fortuna. Un prete cattolico fatto prigioniero nella battaglia di Narwa scongiurava, che gli fosse consentito di porgere i conforti religiosi ai suoi corrilegionari infermi; ma la sua richiesta fu respinta, parendo sopratutto al governatore conte Gyllenstierna, che sarebbe stato un grosso scandalo che una persona, presa viva per un caso miracoloso, dovesse poi servire di strumento per infrangere i divieti sovrani (2). Un'assistenza poterono avere i prigionieri di guerra cattolici soltanto dagli ecclesiastici delle legazioni di Francia, di Spagna e d'Austria, nelle cui cappelle private il culto cattolico era unicamente consentito. Ma non senza contrasti; come non senza mal animo da parte dello strapotente clero luterano si vedeva che potessero giovarsi di tali servizii divini di carattere diplomatico e così eludere le proibizioni intolleranti anche i lavoratori francesi, tedeschi ed italiani, di fede cattolica, impiegati nel paese (3). Onde appunto nel processo, che, caduto Carlo XII (1718), si fece al suo potentissimo ministro conte Görtz, gli si moveva tra l' altre anche l'accusa di aver infestato il paese di lavoratori cattolici, i quali erano riusciti

(1) Puaux, p. 73-79; Levin, p. 28 sgg.
(2) Levin, p. 33 sgg.
(3) Mejer, *Propaganda*, II, p. 147.

a trarsi dietro dei Gesuiti e a violare, esercitando il loro culto, gli statuti fondamentali del regno (1).

Durante il così detto *periodo della libertà* (1720-1772), che non fu altro, come è noto, se non un periodo, in cui l'alta aristocrazia si impose alla corona e in cui quindi era piuttosto questione di faziosa e disordinata oligarchia anzi che di vera ed ordinata libertà, si ebbero però nel campo della tolleranza religiosa dei mutamenti abbastanza considerevoli.

Sopratutto a vantaggio dei Riformati. I quali, minacciati di rimanere privi di quel servizio divino di cui godevano presso la legazione d'Inghilterra per la partenza del rappresentante inglese, trasmisero per mezzo del ministro conte di Gyllenborg una supplica al re. E questi con risoluzione delli 10 agosto 1741 (approvata il 27 successivo dagli Stati), li autorizzò senz'altro ad esercitare pubblicamente il loro culto (2). Il che tutti i Riformati e gli Anglicani fecero poi sempre indisturbati in seguito (3).

Per rispetto ai Cattolici, dal fatto, che le antiche prescrizioni contro di loro furono riconfermate dalle nuove leggi fondamentali sull'inizio di questo cosidetto periodo delle libertà e rimasero poi inabrogate durante tutto il suo decorso, sogliono argomentare che nessuna tolleranza fosse ad essi riconosciuta quegli scrittori, i quali non sanno poi trarre elementi per chiarire la loro posizione di fatto se non dalle notizie tramandateci dagli atti della Propaganda e in genere

(1) Levin, p. 38.

(2) Puaux, p. 78 sgg.; ma specialmente Levin, p. 39-64. Secondo questo autore (p. 58), la concessione di aprir tempii si sarebbe limitato alle città marittime, eccetto inoltre Karlskrona.

(3) Levin, p. 64-72.

da fonti cattoliche, naturalmente propense alle querimonie pessimistiche (1). Ma da ultimo Hermann Levin, nel suo dottissimo lavoro, ha saputo tirar partito di molte fonti svedesi e sopratutto degli atti del supremo concistoro luterano della Svezia, fonte questa a dir vero propensa alla sua volta ben naturalmente a querimonie dirò così ottimistiche, cioè ad esagerare i vantaggi dei Cattolici, ma atta ad ogni modo a fornire un altro estremo per uno spassionato giudizio. E tale ci sembra appunto quello che ne ricavò il Levin (2).

La condizione di fatto dei Cattolici fu in questo periodo ben diversa e più favorevole che non la loro condizione di diritto, della quale essi riuscirono a violare apertamente le restrizioni odiose, giovandosi abilmente delle particolari circostanze diplomatiche ed economiche della Svezia. Il cui debolissimo governo, pencolante incerto sempre ora verso questa ora verso quella potenza straniera, era costretto, ad onta delle alte strida del clero ufficiale, a condiscendere i grandi Stati cattolici e specialmente la Francia e l'Austria, e a chiudere gli occhi sulla attivissima propaganda cattolica che i loro rappresentanti facevano nel paese (3) Gli ecclesiastici delle legazioni e

(1) Così specialmente l'abate COGNAT, *La Suède liberale devant l'Europe*, Paris, 1862, p. 25 sg.; nel quale scritto egli si è lasciato qualche volta fuorviare dal suo ardore polemico contro O. ADELSVARD, *La liberté de conscience en Suède*, Paris, 1861; opuscolo uscito allorchè, come vedremo (Cap. V), l'attenzione dell'Europa era stata attirata sopra la vivace lotta contro la intolleranza che si combatteva in Svezia in quel torno di tempo.

(2) LEVIN, pp. 73-120.

(3) Gli imperatori austriaci avevano istituito in Linz, nell'Austria superiore, un apposito Collegio, destinato a istruire

delle missioni cattoliche crebbero di ardire massimamente dopo il 1741, per la libertà concessa ai predicatori riformati (1). Si aggiungeva la sempre più incalzante necessità della mano d'opera straniera e per lo più cattolica, la quale indusse il governo persino a deroghe parziali del suo regime proibitivo. Così, per es., agli operai che sul principio del 1740 si fecero venire di Francia per i lavori del castello di Stoccolma fu data dal governo esplicita garanzia che essi avrebbero potuto assistere al servizio divino presso i ministri stranieri (2). Vantaggio, di cui del resto omai tutti gli stranieri addetti alle varie manifatture, che andavano man mano impiantandosi in Svezia, godevano così largamente per tacita condiscendenza dello Stato, che un tal fabbricante poteva ingaggiare dei lavoratori a venir di Germania, assicurando loro in buona fede che le nuove prescrizioni del 1741 sancivano la piena libertà di culto tanto pei Riformati che pei Cattolici (3). Ma l'accesso alle cappelle delle legazioni poteva tornar utile solamente agli operai residenti nella capitale e non a quelli dispersi per il paese. Ed ecco allora agitarsi in loro vantaggio con petizioni al re e maneggi diplomatici, sopratutto l'ambasciatore francese (4).

Di qui, come è ovvio aspettarsi, continue rimostranze del concistoro luterano e dello stato ecclesiastico, ora alla cancelleria ora al sovrano, che gli stranieri non soltanto cattolici, ma perfino luterani,

---

e fornire preti cattolici agli Stati Scandinavi, e sopratutto alla Svezia. Cfr. Mejer, II, p. 147, 282; Levin, p. 77, 81.

(1) Levin, p. 85.

(2) Op. cit., p. 83.

(3) Op. cit., p. 92.

(4) Op. cit., p. 92 sgg.

sposati a donne cattoliche, battezzassero e istruissero la prole non nella religione ufficiale, che adempiessero con la più indisturbata pubblicità il loro culto, che la propaganda cattolica guadagnasse sempre nuovi proseliti fra i garzoni delle varie aziende; di qui ancora l'obbiezione, che si mosse da ultima alla proposta di concedere per legge ai Cattolici piena libertà di culto, con dire che ormai tale tolleranza verso gli stranieri era già da gran tempo praticata, visto che in Stoccolma gli appartenenti alla chiesa romano-cattolica e alla chiesa greca erano sempre cresciuti di numero ed avevano sempre praticato il loro culto in apposite cappelle (1).

Parallelamente a questa evoluzione nel regime dei culti stranieri un altro movimento pure in senso liberale si vien producendo fin dagli inizi del secolo XVIII nell'ambito della stessa chiesa nazionale; in quanto i sudditi svedesi, tenuti fermi nelle sue strettoie dalle pene gravissime comminate contro ogni tentativo di apostasia, non rimasero però insensibili a quelle nuove tendenze religiose, le quali allora appunto si erano manifestate per entro al Luteranesimo, scuotendone la rigida compagine ortodossa. Furono dapprima tendenze di importazione straniera, come quelle dei Pietisti e dei Fratelli Moravi (2); ma in seguito la Svezia stessa produsse con lo Svedenborg un novatore, le cui idee dovevano mettere in fermento il mondo protestante d'ogni paese (3). Ma dal Pietismo si passò oltre al così detto Dippelianismo, che fu una sua sottospecie di intonazione spiccatamente

(1) Op. cit., p. 118 sgg.
(2) Op. cit., pp. 153-228; 270-289.
(3) Op. cit., p. 290-310.

razionalistica dovuta al medico tedesco Dippel, rifugiatosi in Svezia per le persecuzioni del clero luterano di Germania (1); e il Dippelianismo alla sua volta aprì la porta a tutte le altre correnti di pensiero religioso più spregiudicato o più rivoluzionario: Socinianismo o Separatismo, oppure anche semplice miscredenza (2).

Di tutte queste novità la causa della tolleranza si avvantaggiò per più versi, perchè a cominciare dal Pietismo le varie tendenze sopraccennate le erano decisamente favorevoli, e perchè le misure di rigore, con cui l'ortodossismo credette di mettere un argine al loro dilagare, determinarono invece un vivace movimento di reazione presso una parte stessa delle classi dirigenti.

Già nel 1706, contro uno degli inspiratori delle prime restrizioni a danno dei Pietisti e dei loro più fanatici denigratori il Dippel stesso aveva lanciato il suo violentissimo scritto: *Brutalität und Illegalität der Religionszwanges* (3).

Ma quando a proposito dei Dissidenti (i quali a vero dire si abbandonavano nelle loro riunioni ad eccessi perturbatori dell'ordine pubblico ed a pratiche di pietà aventi un carattere di morbosità epidemica (4)), fu emanato il decreto sulle conventicole del 1726 (5), e

(1) Cfr. Bender, Op. cit. sopra. p. 233, n. 2; Levin, Op. cit., p. 229-269.

(2) Levin, p. 121 sgg.; p. 132, n. 2; p. 134 sgg.

(3) In appendice ad un altro suo opuscolo, cfr. Levin, p. 172.

(4) Levin, p. 223 sg.

(5) Cioè il cosidetto *Konventikelplakatet*, che a torto, secondo il Levin (p. 215 sg.), alcuni autori, argomentando dalle sue confuse espressioni e sottilizzando sulle parole, vorrebbero considerare come un piccolo progresso sulla via della

quando massimamente contro i Dippelianisti ed i Separatisti si presero con legge del 1735 delle severe misure (1), protestarono da più parti gli spiriti illuminati. Parecchi memoriali in difesa dei perseguitati furono diretti alle autorità, e specialmente alla Dieta del regno degli anni 1740-41. Così uno dei membri di tale Dieta J. Hoffmeister mise innanzi un sereno e ponderato scritto, in cui esprimeva la sua compassione per gli oppressi, e proponeva ai varii stati, se non fosse il caso di rivedere la legge del 1735 e di migliorarla nel senso, che una cristiana e ragionevole tolleranza o almeno una certa libertà di coscienza e di culto fosse concessa a quei figli della patria svedese, i quali avevano opinioni divergenti dalla pluralità nelle cose di religione, e con tutto ciò si mantenevano quieti. Non nega che i giusti mezzi, quali la esortazione e l'istruzione, possano usarsi contro coloro che errano nella fede; ma quando essi non dànno frutti, allora egli fa voti che in luogo di adoperare dei mezzi duri e violenti, come la prigionia, l'esilio, i quali non sono atti a sradicare un solo vero errore, si lascino andare in pace tali eretici e si rimettano all'azione della grazia divina (2). Un altro scritto di intonazione identica si deve al barone Sten Coyet, ch'era stato già autore nella medesima Dieta di una mozione in favore della emancipazione dei Riformati (3), e aveva

---

tolleranza, in confronto ai decreti anteriori. Contro tale opinione cfr. pure Broomé, *Framställing of svenska lagstiftningen ang. statsreligion och religionsfrihet,* Lund, 1861, p. 124.

(1) Levin, p. 261.

(2) Op. cit., p. 266 sg.

(3) Op. cit., p. 55 sg.

in più occasioni aiutati i Separatisti oppressi. E non furono i soli.

Orbene, se anche in causa dei contromemoriali e delle mene degli intransigenti non si ottennero degli effetti decisivi ed immediati da questa agitazione, eccetto forse una sensibile mitigazione del decreto sulle conventicole nel 1762 (1), essa valse però a predisporre gli spiriti alle riforme liberali, che Gustavo III intraprese dopo aver riaffermati e restaurati contro la nobiltà i diritti della corona. Queste riforme, a dire il vero, non profittarono tanto a coloro che avevano loro preparato il terreno (2), quanto piuttosto ai seguaci di culti stranieri.

Di fatti, nella Dieta del 1778-79 il dibattito si aggirò unicamente intorno alla libertà religiosa degli stranieri. Essa sola veniva propugnata, a differenza di quanto era accaduto trent'anni innanzi, nei memoriali, che furono fatti circolare nelle adunanze preparatorie dei singoli stati. Così un breve memoriale del barone Ramel proponeva agli stati laici, nobiltà, borghesia e contadini, che si sollecitasse il re a sancire il principio della piena libertà religiosa per gli stranieri, rilasciando alla sua prudenza di prendere le disposizioni necessarie al riguardo. Allo stato ecclesiastico due memoriali furono presentati dai pre-

---

(1) Op. cit., p. 227 sg. — La libertà di stampa, sancita dalla dieta del regno (1765-66), non tolse la censura pei libri teologici, ma nel fatto favorì anche per questo rispetto il diffondersi del libero pensiero. Cfr. Levin, p. 134.

(2) L'opposizione contro il libero pensiero si concretò nel 1771 in una lega *Pro fide et christianismo*, e nel 1772 lo stesso Gustavo III, in una circolare enfatica ai Concistorii, si manifesta propugnatore del timore di Dio contro l'indifferentismo dilagante. Cfr. Levin, p. 135 sgg.

vosti Anders Backerström e Anders Chydenius. Invocava quest'ultimo, persona nota per aver già difesa la causa della libertà del lavoro, l'esempio di altri Stati luterani, come quello della Prussia, ove da gran tempo i Cattolici godevano di una piena libertà di culto, senza che con ciò il paese avesse perduto la sua impronta eminentemente evangelica (1).

Gli stati laici accolsero in massima la proposta, se anche qua e là con qualche riserva (2); ma nell'adunanza dello stato ecclesiastico, ad onta che la parola a sostegno della libertà religiosa vi fosse stata chiesta da parecchi, e cioè dallo stesso Chydenius, dal primo predicatore di corte Troil, e dal canonico Fant, ogni discussione fu strozzata, e, non curando le proteste di tali oratori, si procedette senz'altro alla votazione, e la proposta fu respinta. Anzi, di fronte all'approvazione degli altri tre stati, quello ecclesiastico decise di rivolgere ad essi un protocollo di protesta, e di agitare con memoriali e libelli l'opinione pubblica (3).

Il che non tolse però, che la Dieta del regno sancisse il 26 gennaio 1779 la mozione liberale, e che le disposizioni più particolari per attuarla fossero prese con ordinanza del 24 gennaio 1781; in cui veniva

(1) Levin, p. 139 sgg.

(2) Per es., lo stato della borghesia raccomandava che non si comprendessero nelle libertà da concedersi i Giudei, perchè costoro sono troppo conosciuti per la loro mala fede negli affari. Cfr. Levin, p. 143.

(3) Gli scritti a stampa, che in questo torno di tempo uscirono prò e contro la libertà religiosa, si trovano citati con accompagnamento di brevi recensioni in Lüdeke, *Allgemeines Schwedisches Gelehrsamkeits-Archiv*, Leipzig 1781, IV, pagina 18 sgg.

garantita agli appartenenti a religioni straniere, che fossero già nel paese o che divisassero di recarvisi, pieno esercizio della loro religione e completa libertà di coscienza sotto la protezione del re (1). Le concessioni furono allargate ancora, segnatamente pei Cattolici, con la così detta patente di tolleranza di Gustavo III del 1781 (2), mercè cui in Stoccolma s'istituì una vera parrocchia cattolica, che fece andare in disuso le cappelle delle legazioni.

Ma con tutto ciò vera libertà religiosa non si ebbe per gli Svedesi; poichè non soltanto le cariche dello Stato erano assolutamente riservate ai Luterani, ma si minacciava tuttavia di procedere contro i cittadini, che avessero abbandonata la loro religione nazionale.

(1) Agli Israeliti, i quali fin qui non avevano avuta nessuna posizione protetta dalle leggi, e a cui anzi con rescritto reale del 1685 era stato perfino interdetto di stabilirsi nel regno o di rimanervi, se già stabiliti, fu nel 1782 riconosciuta una certa libertà, con un particolare regolamento commerciale. Cfr. Levin, p. 150-154.

(2) Vedila in Theiner, *Actenstücke zur Geschichte der Emancipation* (cit. sopra, p. 339 in nota), p. 77 sgg.

Capo IV

I PAESI CATTOLICI NEI SECOLI XVII e XVIII

§ 15.

Il Razionalismo francese.

I. — La storia di quelle famosissime guerre civili di Francia, che vi divamparono col propagarsi della Riforma calvinistica, fu da uno scrittore di quella nazione designata come la storia per eccellenza della *Libertà religiosa* in Francia e dei suoi *Fondatori* (1). Ma l'una e l'altra espressione non si convengono esattamente a quello, che vedemmo essere il vero concetto della libertà religiosa e il vero ufficio, anzi la vera missione dei suoi precursori e propugnatori.

Anche qui, prima di tutto, come già del resto s'è visto in maggiore o minore misura per l'Olanda, l'Inghilterra, la Germania, la Svizzera, le successive lunghe guerre e le rispettive corte paci di religione, le quali empirono di sè il Cinquecento francese, non furono se non il cozzo, sempre più aspramente rinnovantesi dopo ogni sosta, di due partiti politico-religiosi, a cui la pura idea della libertà religiosa e l'intento

(1) Dargaud, *Histoire de la Liberté religieuse en France et de ses Fondateurs*, 4 vol., Paris, 1859. Si arresta all'Editto di Nantes.

sincero di attuarla erano ugualmente stranieri: gli eccessi perpetrati e in guerra e in pace dalle due fazioni informino.

E poi, come disinteressato campione di quella libertà non può neppure a rigor di termini celebrarsi nessuno dei capi o dei seguaci della stessa parte religiosa perseguitata: non il condottiero supremo, la vittima più insigne della Notte di S. Bartolomeo, il grande Ammiraglio di Coligny, per quanto a un discendente germanico dei profughi Ugonotti sia piaciuto non è molto di annoverarlo fra gli antesignani della tolleranza (1); e neppure quell'intrepido Anne de Bourg (2), consigliere del Parlamento di Parigi, il quale, in faccia al corucciato e minacciante Enrico II osò difendere a prezzo della propria vita la giurisprudenza, remissiva verso gli eretici, della così detta Camera criminale o *de la Tournelle*, la quale tanto contrastava col procedere spietato e sanguinario della così detta *Chambre ardente* (3). L'uno e l'altro non possono non essere sospetti di aver combattuto e parlato, sia pure eroicamente, ma innanzi a tutto, per la propria causa.

Forse la appassionata e intelligente sorella di Francesco I, Margherita di Navarra, la protettrice instancabile dei Protestanti perseguitati, con cui consentiva in segreto, ma da cui si staccò morendo col professare la fede cattolica, può sola porsi (4) fra le figure più

(1) Tollin, *Biographische Beiträge zur Geschichte der Toleranz*, Frankfurt a. O., 1866, pp. 73-102.

(2) Dargaud, Op. cit., I, p. 239 sgg., 275 sgg.

(3) Weiss, *La Chambre ardente. Étude sur la Liberté de conscience en France sous François I et Henri II (1540-1550)*, Paris, 1889.

(4) Tollin, Op. cit., pp. 27-69. — Il Lenfranc (*Idées religieuses de Marguerite de Navarre*, Paris, 1898) ha sostenuto,

ideali di quel grande apostolato di pacificazione, che trovò poi tanti proseliti fra i Cattolici moderati di Francia.

Pure, qualche riserva non può non farsi anche nell'apprezzare l'opera altamente umanitaria e per la Francia davvero provvidenziale di cotesti Cattolici moderati, ai quali massimamente si dovettero le varie paci, non esclusa quella suggellata con l'editto di Nantes. Poichè non può dirsi con sicurezza ch'essi non mirassero, prima che alla tolleranza delle credenze, alla pacificazione del paese, per un sentimento nobilissimo, è vero, ma essenzialmente patriottico; siccome il nome stesso di partito dei *Politici*, che loro fu dato di poi, chiaramente dimostra. Di questa aspirazione veemente ad una pace sincera e sicura son piene le memorie del tempo, e gli scritti ne rigurgitano anche da parte dei Protestanti; ma siccome la pace non era possibile senza la tolleranza, così l'argomentazione favorita di tutti i fautori di quella muove dalla constatazione dell'insufficienza pratica dimostrata in Francia da ogni coazione armata ad estirparne la eresia, per assurgere poi alla proclamazione teorica della non coercibilità delle coscienze (3).

---

non è molto, che le fluttuazioni, che si attribuiscono a Margherita fra il Cattolicismo e la Riforma, non sono punto conformi al vero, e che essa fu di spirito e di cuore sempre protestante.

(3) Così nelle Opere del De la Nue, del De Thou, del Duplessis-Mornay, di Étienne Pasquier, ecc.; cfr. LAURENT, *Études sur l'Histoire de l'Humanité*, Vol. IX, Bruxelles, 1863, pp. 161-171; JANET, *Histoire de la Science politique*, Lib. III, Cap. 5°, 3ª ed., Paris, 1887, p. 105 sgg. — Anche fra il clero cattolico molti eminenti vescovi erano favorevoli ad una pacificazione mediante la tolleranza; cfr., p. es., DARGAUD, Op. cit., I, p. 370 sg. — Ecco le bellissime parole, che l'abate di Bois-Aubry pro-

Non manca quindi neppure qui una punta di opportunismo; a cui lo spirito più grande di quel tempo, il Montaigne, dà inoltre, come sempre, un largo sfondo di scetticismo. Di fatti, la maniera ond'egli nel Cap. 19, Lib. II, dei suoi Saggi (1), che si intitola: *De la liberté de conscience*, discorre dell'argomento più scottante e più vitale dell'età sua, è forse fra le più adatte a caratterizzarne la singolare personalità. Dopo aver con breve discorso riprovati gli eccessi di quei sinceri Cattolici, che erano persuasi della santità delle persecuzioni, egli si dilunga in una glorificazione delle idee e dei fatti dell'imperatore Giuliano l'Apostata; la quale lo conduce da ultimo ad osservare come Giuliano si sforzasse di guarentire ad ognuna delle varie fazioni, ond'era scissa la Chiesa de' suoi tempi, la piena facoltà di professare le proprie idee e di attendere al culto secondo i modi varii da ciascuna di esse preferiti, unicamente nel segreto pensiero e proposito che tale libertà, degenerando in licenza e fomentando i dissensi, fosse per trarre il Cristianesimo a rovina. I re di Francia, per contro, nota il Montaigne, si sono valsi del medesimo espediente per un intento affatto opposto, cioè nella speranza di pacificare le fazioni a maggior vantaggio del Cristianesimo. Il che significa, sempre secondo il Montaigne, che il concedere la libertà di

---

nunciava agli Stati d'Orléans nel 1560: « De vouloir, en fait de conscience et de religion, user de force et d'autorité, cela n'a point de lieu, parce que la conscience est comme la palme, laquelle tant plus est pressée, tant plus elle résiste, et ne se laisse commander que par la raison et bonnes remonstrances..... ». Cfr. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, 2ª ed., p. 341.

(1) I due primi libri degli *Essays* uscirono nel 1580, il terzo nel 1588.

coscienza e il lasciar la briglia sul collo ai partiti religiosi può essere ritenuto come un mezzo buono tanto ad inacerbire le discordie quanto ad assopirle. E null'altro dice.

Ond'è che quando il Lecky pone nell'opera del Montaigne il fondamento più antico e più saldo della libertà religiosa francese (1), questo suo giudizio deve essere accolto con molte riserve; poichè lo spirito scettico non servì tanto a fare del Montaigne un avvocato della tolleranza, quanto a iniziare quel movimento negli spiriti, a cui nel secolo XVIII la Francia dovette poi il trionfo della libertà religiosa.

Ben deciso, ben esplicito era invece stato il padre della scienza politica francese, Giovanni Bodin. Nel Cap. 7 del Lib. IV del suo trattato *Della Repubblica* (2), egli non contesta al principe il diritto di ritenere una religione migliore di tutte le altre, ma gli nega la facoltà di costringere i sudditi ad abbracciarla con le violenze, consigliandogli invece di usare a ciò la persuasione. E ricorda alcuni tratti di tolleranza religiosa dell'imperatore Teodosio, e il procedere rispettoso per la fede cristiana dello stesso sultano turco, e le belle parole già da noi citate di Teodorico (3). Osserva da ultimo che le coscienze coartate nella loro fede si volgono piuttosto all'ateismo, la peggiore di tutte le cose per una società; e che d'altronde è meglio che in uno Stato le sètte siano più che non una sola.

Quest'ultimo pensiero è svolto più particolarmente

---

(1) LECKY, Op. cit. (sopra, § 1), II, p. 45 sg.

(2) Che fu pubblicato nel 1577, tre anni quindi prima dei Saggi del Montaigne.

(3) Cfr. sopra.

in un dialogo del Bodin dal titolo *Heptaplomeres* (1), in cui introduce a parlare rappresentanti delle varie opinioni dominanti nel Cattolicismo e di tutte le principali religioni del tempo suo, e finisce per porsi ad un punto di vista a tutte superiore, proprio conforme a quell'indirizzo sincretistico penetrato già altrove per opera massimamente degli umanisti italiani (2). E la sua conclusione è poi questa, che tutte le credenze hanno diritto ad un uguale riconoscimento, fin tanto ch'esse nulla contengano contro lo Stato, la morale, e il culto di Dio.

Che peccato che questo scritto, il solo forse di quel tempo in Francia ove si affaccia il concetto di una tolleranza universale, non sia stato pubblicato dall'autore, e che questi abbia invece oscurata la sua gloria con libri superstiziosi contro la stregoneria e gli stregoni, indegni affatto della sua mente illuminata! Che peccato anche maggiore poi, che il Bodin, il quale nell'assemblea degli Stati in Blois del 1577, dell'anno stesso cioè che uscì il suo libro *Della Repubblica*, aveva, come oratore del terzo stato, combattuta vigorosamente la proposizione messa innanzi dagli altri due, che tutti i sudditi dovessero essere ridotti per forza ad una sola fede, sia poi passato nel 1588 alla famosa Lega dei Cattolici fanatici! A questo riguardo poi è giusto aggiungere, ch'ei ne fece ammenda tornando nel 1593 fra i Cattolici moderati e sostenitori di Enrico IV.

Sopra il Montaigne ed il Bodin va quindi posto il gran Cancelliere di Francia, il giurista Michele L'Hô-

---

Bodin, *Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, edito in sunto per la prima volta dal Guhrauer, Berlin, 1841, e per estenso dal Noack, Schwerin, 1857.

(2) Cfr. sopra, § 6.

pital (1), non per l'ingegno, ch'era in lui minore, ma per la superiorità del carattere, in cui di fronte al sanguinoso problema non furono nè scetticismi nè contraddizioni, ma una persuasione entusiastica e non mai smentita coi fatti, ad onta degli eventi più contrarii. Merito tanto maggiore fu quindi il suo, quanto più eccelsa era la posizione di lui nello Stato, e più terribile la responsabilità ch'egli si assumeva, e più aspro il cozzare delle passioni intorno alla sua persona.

Michele L'Hôpital aveva trascorsa la sua gioventù in Italia e atteso per sei anni a studî di letteratura e di diritto nell'università di Padova. Non è quindi avventato il dire, che quella filosofia umanistica italiana spassionata e pacifica, la quale esercitò una così decisiva influenza, come vedemmo (2), mediante il Socinianismo sull' indirizzo della Riforma, abbia posto per la prima in lui i pensieri ed i propositi della tolleranza.

Questo per altro va notato, cioè che Michele L'Hôpital, come pure il suo grande contemporaneo e connazionale il Castellion (3), seppe aggiungere all'interna persuasione un elemento, che a quegli Italiani fece troppo spesso difetto, cioè la piena corrispondenza delle azioni, ed il coraggio di affermarla e di propugnarla con dispregio di qualunque danno.

---

(1) Scitte, *Un apôtre de la tolérance au XVI^e siècle, Michel L'Hôpital, chancelier de France*, Montauban, 1891; Geuer, *Die Kirchenpolitik L'Hôpitals*, Leipzig, 1877. Cfr. pure le belle pagine apologetiche del Dargaud, Op. cit., I, 340 sgg., 353 sgg., 354 sgg.; II, 89 sgg., 273 sgg., 379 sgg.; III, 24 sgg., 177 sgg., 385 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 70 sgg., 88 sgg.

(3) Cfr. sopra, p. 83.

Nel L'Hôpital, a differenza che nel Castellion, questo apostolato della tolleranza si esplicò più coi fatti che non con le parole, siccome la diversa loro condizione sociale voleva.

L'anno stesso che fu eletto cancelliere di Francia (1560), L'Hôpital riuscì ad impedire con il così detto editto di Romorantin che l'inquisizione a tipo spagnuolo si trapiantasse in Francia, assegnando invece la cognizione in tutti i reati di eresia ai tribunali ecclesiastici ordinarii, cioè ai vescovi francesi, giudici più conosciuti, più miti, propensi in parte ad idee di tolleranza. Al tempo medesimo un altro editto concedeva una generale amnistia a tutti coloro ch'erano stati condannati per causa di religione.

Il cancelliere non s'arrestò a questo, ma usò di tutta la sua autorità perchè fossero convocati gli Stati generali; i quali si radunarono di fatti già nel dicembre del 1560 in Orléans, e quindi nel 1561 in Pontoise e successivamente nell'agosto in Saint-Germain.

Nel discorso di apertura degli Stati e a più riprese in altre occasioni Michele L'Hôpital, pure rimpiangendo che nello Stato non potesse ottenersi quel grande elemento di forza e di armonia che proviene dall'unità della fede, espresse altamente la sua convinzione, che alcuno potesse essere buon cittadino pur non essendo cattolico (1), e che quindi non si avesse

(1) Dalle parole del L'Hôpital: « Non si tratta qui di costituire la religione, ma la repubblica; più individui possono essere cittadini senza essere cattolici », il Martin (*Histoire de France,* Tom. IX, Paris, 1858, p. 108, n. 2) fu indotto a dire, ch'egli per il primo enunciò l'idea della separazione della Chiesa dallo Stato. Ma tant'oltre non andavano certo le idee del L'Hôpital, che era ben alieno dal negare la necessità di una religione di Stato.

ad usare la forza contro gli Ugonotti, ma che si dovesse invece: « les assaillir avec les armes de charité, prières, persuasions, paroles de Dieu, qui sont propres à tel combat »; e ciò perchè: « la conscience est de telle nature qu'elle ne peut être forcée, mais doit être enseignée, et n'être point domptée ni violée, mais persuadée par vraies et suffisantes raisons, et même la foi, par cela seul qu'elle est contrainte, n'est plus foi ». Constata egli del resto che la persecuzione non diede nessun profitto, poichè: « les maladies de l'esprit ne se guérissent comme celles du corps; l'opinion se mue par oraisons à Dieu, parole et raison persuadée » (1).

I due stati della nobiltà e della borghesia accolsero nei loro *cahiers* il concetto del cancelliere, e si pronunciarono per la tolleranza. La nobiltà diceva che: « l'événement prouvait que la persécution était inutile, que d'ailleurs la diversité d'opinion venait du zèle que chacun avait de part et d'autre pour le salut de son âme, tous croyant pareillement en Dieu et en Jésus-Christ notre Sauveur ». E il terzo stato sosteneva anche più recisamente: « qu'il était expédient de permettre à ceux qui croyaient ne pouvoir communiquer en sainte conscience aux cérémonies de l'église romaine, qu'ils se pussent assembler publiquement, pour être instruits et enseignés en la parole de Dieu »; e aggiungeva che: « de toutes les créatures raisonnables l'Éternel demande le cœur et affection intérieure principalement, lequel ne peut intervenir ni être offert quand il est contraint. Si donc les huguenots sont tirés à leur regret et contre

(1) L'Hôpital, *Harangues*, in *Œuvres*, Paris, 1824-25, edite dal Dufey, Tom. I, pp. 324, 400, 471.

leur conscience aux cérémonies de l'Église, cela ne peut plaire ni agréer à Dieu » (1).

Forte di tale appoggio e dei risultati del colloquio di Passy e giovandosi della politica di Caterina dei Medici, allora temente dei Guisa e propensa ai Riformati, Michele L'Hôpital, che già il 19 aprile 1561 aveva redatto un editto di pacificazione, con cui si proibiva ai seguaci delle due fazioni di ingiuriarsi coi nomi di Ugonotti e di Papisti, e con cui si restituivano la libertà ed i beni a tutti i condannati per causa di religione, riuscì il 17 gennaio 1562 ad ottenere dalla regina il primo editto di tolleranza, il cosidetto *Editto di gennaio.* Con esso si concedeva agli Ugonotti l'esercizio del loro culto all'infuori delle città e la facoltà di tener sinodi con l'autorizzazione sovrana.

L'editto di tolleranza non fu però, contro ogni speranza del Cancelliere, il primo passo verso la pacificazione, ma invece verso le guerre di religione; delle quali quindi i Cattolici intransigenti non si peritano ancora oggi di far risalire a tale editto la colpa (2), mentre questa deve ricadere sui Guisa, i quali, malcontenti di esso, provocarono già nel marzo il massacro degli Ugonotti a Vassy, ond'ebbero origine le ostilità. Le guerre si susseguirono d'allora in poi a breve distanza, interrotte da paci più o meno favorevoli agli Ugonotti, a seconda della fortuna delle armi loro.

La prima guerra di religione ebbe termine con la pace di Amboise (marzo 1563), la quale non concedette

---

(1) Cfr. Laurent, Op. cit., pp. 164-65.

(2) Per es., Bauer, *Die Hugenottenkriege, ein Werk der Toleranz* (in Laacher Stimmen, 1876, fasc. 7-10, p. 143 sgg.).

più agli Ugonotti se non l'esercizio del culto in certe determinate città, però anche entro alle medesime. La seconda guerra di religione finì con la pace di Longjumeau (marzo 1568), a cui sussegui già nell'agosto la terza guerra, ch'ebbe termine poi con la pace di St.-Germain-en-Laye (agosto 1570), concepita in termini assai più favorevoli ai Riformati che non le precedenti.

Ma gli Ugonotti ebbero a scontare ben duramente tale vantaggio con la esecranda strage della notte di S. Bartolomeo (23-24 agosto 1572).

Fra le vittime del massacro, allargatosi da Parigi alla provincia, poco mancò che non fosse pure Michele L'Hôpital, il quale fin dal 1568 conduceva vita ritirata nelle sue terre, essendogli stata tolta la carica di cancelliere, perchè s'era opposto a che si accettasse la bolla, con cui Pio V concedeva a Carlo IX di alienare dei beni ecclesiastici a patto che il denaro ricavato si impiegasse in sterminare gli eretici. Morì nel 1573, prostrato dal dolore di vedere in tanta rovina quell'opera di pacificazione, a cui aveva consacrate tutte le sue forze. Se il carattere, necessariamente molto misurato ed opportunistico, degli scritti di lui non ci togliesse di accertare, come è possibile, ad esempio, per il Bodin, ch'egli vagheggiasse una vera libertà religiosa universale, e non soltanto una tolleranza degli Ugonotti per amore verso la patria, Michele L'Hôpital, che è già fra le figure politiche più alte della storia di Francia, potrebbe a buon diritto anche esaltarsi come il maggiore degli antesignani della libertà di religione.

Le nuove guerre, che seguirono più numerose ancora la famosa strage, terminarono successivamente con l'Editto di Boulogne (giugno 1573), con le paci

di Beaulieu (maggio 1576), di Bergerac (settembre 1577), di Fleix (novembre 1580), da cui man mano sempre maggiori facoltà riuscirono a conquistare gli Ugonotti, che anzi, dal 1576 in poi, presero ad essere designati come: « ceux de la réligion prétendue reformée ».

Una posizione giuridica stabile, non ottennero però se non dopo altre incertezze ed altre guerre, cioè solamente quando Enrico IV, passato al Cattolicismo per guadagnarsi la corona di Francia, largì ai suoi antichi correligionarii il celeberrimo Editto di Nantes del 25 aprile 1598 (1). Esso non fu ratificato dal Parlamento di Parigi, il quale, insieme all'Università oppose in ogni occasione la più caparbia resistenza ad ogni misura di tolleranza, se non il 25 febbraio 1599, e ancora con alcune riserve. Si intitolò: *Edit du Roy sur la Pacification des Troubles de ce Royaume*, si componeva di ben 92 articoli palesi e di 56 segreti o peculiari, e veniva nel preambolo enunciato come un: *Edit perpetuel et irrévocable* (2).

Diceva l'Editto, che la religione cattolica sarebbe

(1) La più antica opera al riguardo è quella del rifugiato Ugonotto ELIE BENOIST (*Histoire de l'Edit de Nantes*, Delft, 1693-95, 5 Volumi). Se ne scrisse di poi in ogni senso e in ogni lingua; cfr., p. es., BAIRD, *The Huguenots and Henry of Navarra*, New-York, 1886; SANDER, *Die Huguenotten und das Edikt von N.*, Bresslau, 1886; AGNESSE, *Histoire de l'établissement du Protestantisme en France*, Paris, 1886-1891. Cfr. inoltre la letteratura sulla sua revoca, sotto, p. 376.

(2) PIERRE DE BELOY, *Conférance des edicts de pacification des troubles emeus au royaume de France pour le faict de la religion, et traitez ou reglements faicts par les rois Charles IX, Henri III, et de la déclaration d'iceux du roi Henri IV de France et de Navarre, publiée au Parlement le 25 février 1599*, Paris, 1600.

stata la dominante nello Stato; ma che i Riformati non avrebbero più patite persecuzioni e avrebbero goduto della piena libertà di coscienza. Per di più essi venivano ammessi a tutti gli uffici pubblici, alle scuole, agli ospedali; e ottenevano il diritto di essere giudicati da commissioni composte parzialmente di loro correligionari, istituite presso il Parlamento di Parigi e di altre città. Il servizio divino evangelico era ammesso ovunque esisteva di già nell'anno 1597, con facoltà di erigere edifizi a tale uopo e di istituire concistorii, radunar sinodi, aprire scuole di teologia. Proibito infine di togliere ai Riformati i loro figli per educarli cattolicamente. D'altra parte però, i Riformati continuavano ad essere costretti, non solo a riconoscere le feste del Cattolicismo, ma ad ottemperare alle prescrizioni delle leggi matrimoniali cattoliche ed a pagare le decime. Inoltre ogni culto evangelico era escluso da Parigi, da altri territorii e città determinate, e dagli eserciti.

Dunque una libertà di coscienza e una libertà di culto solamente parziali anche per gli stessi Riformati. Nessuna libertà poi per altri Dissidenti.

Ancora: a garanzia dell'osservanza dei patti, garanzia non superflua dopo che tante paci erano state così impudentemente violate, gli Ugonotti ebbero dall'Editto la facoltà di tenere occupate dai loro e di governare quindi a modo loro più di duecento città nello Stato. Ora questo dà a Jules Simon giusto motivo di osservare: « I due partiti restano quali sono, ciascuno entro il proprio campo e concludono, per dir così, una pace armata, dandosi reciprocamente garanzie ed ostaggi » (1).

(1) Simon, Op. cit. (sopra, p. 22), p. 1111: « L'Editto di Nantes non è, come potrebbesi credere, la proclamazione

Pertanto, non si può a rigore di termini ravvisare, come l'opinione comune fa, nel celebre Editto un documento storico della libertà religiosa. Tanto il suo contenuto, quanto lo svolgimento politico e letterario, che lo preparò e in cui non compare mai, eccetto forse che nel Bodin, la enunciazione cosciente ed esplicita del concetto di una libertà religiosa universale, ci persuadono a considerarlo semplicemente, siccome del resto la intitolazione medesima dell' Editto dice, quale un atto di pacificazione fra due partiti politico-religiosi, e quindi come un atto della stessa natura e della stessa portata di quelle paci religiose germaniche e svizzere, di poco anteriori o di poco posteriori, intorno alle quali abbiamo dovuto già portare un giudizio uguale.

II. — L' Editto di Nantes, può anzi con maggiore precisione paragonarsi a quella non meno famosa pace di Westfalia, posteriore di mezzo secolo giusto, la quale poneva anch'essa un termine definitivo a una lunga serie di guerre e di paci non osservate. Ma se ne distingue però per questo, che, mentre il Trattato di Westfalia fornì alla Germania una base legale, sopra cui non solamente i buoni rapporti interconfessionali si vennero sempre più assodando, ma fu possibile ai vari indirizzi liberali di sorgere, svilupparsi e trionfare, l'Editto di Nantes per contro, se da una parte non servì ad una vera e stabile riconciliazione, dall'altra poi assopì dapprima, accontentandolo, e poscia spense affatto quel caloroso movimento verso

---

della libertà di coscienza. Anzitutto la libertà di coscienza implica la libertà di tutte le religioni e di tutte le dottrine filosofiche, mentre nell'Editto di Nantes non trattasi che di accordare la libertà dei protestanti e ad essi soltanto. E anche per essi la libertà è ben lungi dall'essere completa ».

le idee di tolleranza, che aveva guadagnate le menti più elette della Francia durante le guerre di religione.

Enrico IV osservò fedelmente l'Editto; ma questo cominciò ad esser visto di mal occhio già sotto la reggenza della vedova di lui Maria dei Medici, tutta dedita al partito clericale e alla Spagna (1), e durante il regno di Luigi XIII. Anche questi (come sua madre già aveva fatto del resto nel 1610 assumendo la reggenza) riconfermò bensì ripetutamente l'Editto e cioè tanto nel 1614, allora che fu dichiarato maggiorenne, quanto due anni di poi con il Trattato di Loudun; ma al tempo stesso si sforzò di togliere agli Ugonotti buona parte delle guarentigie politico-militari loro assegnate.

Il Cardinale di Richelieu compiè l'opera per tal modo iniziata. Era difatti in troppo diretta opposizione coi suoi grandi disegni di accentramento monarchico l'indipendenza politico-militare degli Ugonotti, che formavano quasi uno Stato nello Stato francese. E a lui venne fatto di batterli e di annientarne le prerogative. Ma va ascritto a suo merito di aver però rispettate scrupolosamente nella pace di Alais del 1629 e ancora in seguito durante la sua onnipotenza tutte le facoltà di carattere religioso o confessionistico che l'Editto di Nantes aveva largite agli Ugonotti; e ciò a malgrado delle pressioni dei Cattolici intransigenti, che a lui, sacerdote, non seppero mai perdonare tanta longanimità verso gli eretici. Al dire del suo più recente biografo (2), non

(1) PERRENS, *L'Église et l'État en France sous le règne d'Henry IV et la régence de Marie de Medicis*, Paris, 1873 (copertina interna 1872), I, p. 369, 372, 397 sgg.; II, p. 13 sgg.

(2) HANOTAUX, *Richelieu dans son diocèse*, in Revue des Deux Mondes, CL, 1898, 15 dic., p. 779. L'opinione dell'Ha-

soltanto una ragione d'opportunismo politico l'avrebbe spinto a ciò, ma una vera propensione per i principii della tolleranza, ch'egli aveva già nel 1617, durante il suo relegamento in Avignone, raccomandata al re in uno scritto a lui diretto, ove esprime la convinzione che non si debba in niun modo violare la libertà di coscienza. Uguale linea di condotta tenne il Cardinale Mazarino. E a lui si deve sopratutto se, durante la minorità di Luigi XIV, si pubblicò l'8 luglio 1643 una dichiarazione per rassicurare i Protestanti, che nulla sarebbe stato tolto alla loro libertà religiosa. Altre dichiarazioni in tal senso si ebbero il 21 maggio 1652 e il 18 luglio 1656, già essendo maggiorenne il re, ma sempre nei periodi in cui il Mazarino era al governo.

C'è quindi un po' d'esagerazione e d'ingiustizia nell'affermare, che fanno alcuni storici protestanti (1): avere i due Cardinali vagheggiata l'idea di una persecuzione generale dei Riformati ed essersene aste-

---

notaux rappresenta un giusto mezzo fra le due opinioni estreme: del Fagniez (*Le Père Joseph et Richelieu,* Paris, 1894), secondo il quale le preoccupazioni religiose sarebbero state in cima ai pensieri del Richelieu, e le sue alleanze eretiche non sarebbero state se non un mezzo per giungere più presto al suo supremo intento, cioè alla crociata contro i Turchi, alla soppressione del Protestantesimo in Francia, alla tolleranza dei Cattolici in Germania (I, p. 243 sgg., 248 sg., 419 sgg; II, p. 54 sgg., 433 sg.); e del Perrens (*Les Libertins en France au XVII*[e] *siècle,* Paris, 1896), il quale non solo ce lo mostra tollerante, anzi addirittura *un des fondateurs de la liberté de conscience* (p. 99); ma, argomentando dalla benevolenza del cardinale verso molti degli spiriti forti del tempo suo, crede che la religiosità fosse per lui non altro che una maschera.

(1) Per es., Puaux, *Les Précurseurs français de la Tolérance au XVII*[e] *siècle,* Paris, 1881, p. 1 sgg.

nuti soltanto per impedimenti politici; poichè i passi di scrittori cattolici intransigenti, da cui ciò si deduce, possono aver espresso unicamente il pio desiderio di un partito, che subito dopo la proclamazione dell'Editto cominciò a lavorare alla sua rovina, e a cui i due prelati erano pur costretti a fare tratto tratto qualche concessione di vane promesse (1).

Comunque, non facciamo il processo alle intenzioni, ed atteniamoci ai fatti. E questi ci dicono, che la Francia, sotto il governo di due cardinali, mantenne fedelmente l'Editto e diede modo agli Ugonotti di prosperare in pace ed in libertà e di arricchire meravigliosamente; laddove, non appena fu rigovernata da un principe laico, Luigi XIV, si abbandonò alla più sfrenata persecuzione, che l'Evo moderno ricordi.

Essa cominciò non appena Luigi XIV assunse il governo personalmente alla morte del Mazarino (1661). E se lo seppero subito i poveri Ugonotti, che videro la rappresentanza del loro clero, la quale era andata come tante altre corporazioni a porgere omaggio al re nel marzo del 1661, respinta da lui e poi cacciata da Parigi.

Subito dopo venne il primo editto contro gli Ugonotti. E fu il primo di una ricca e lunga serie, la quale toccò il punto culminante con la revoca dello editto di Nantes, e non si arrestò se non nella seconda

(1) Non tutto il clero cattolico, lo si deve notare per la giustizia, era propenso a ritogliere la concessa tolleranza agli Ugonotti. Durante il governo del Mazarino, per es., uno dei suoi avversarii, il canonico Claudio Joly, pubblicava anonimo un libro di Massime per la istituzione del re (1652), ove, fedele a quello spirito liberale che informa tutta l'opera sua, difende la liberta di culto anche per gli Ugonotti. Cfr. BRISSAUD, *Un Libéral au XVII[e] siècle, Claude Joly (1607-1700)*, Paris, 1898.

metà del secolo seguente (1). Non è nella natura del cômpito nostro di segnare passo passo tutti i gradini di questo calvario degli Ugonotti.

Basti dire, che tutte le concessioni e le guarentigie del famoso editto furono abbattute, l'una dopo l'altra, nello spazio di venti anni; finchè nel 1681 si ricorse addirittura alle *dragonnades*, o *missions bottées*, o *conversions par logements*, crudelissima invenzione dell'intendente Marillac, la quale consisteva nel mandare a quartiere, nei luoghi e nelle case dei Riformati, dei distaccamenti di dragoni, con espresso incarico di esercitare sugli ospiti ogni maniera di soperchierie e di violenze, finchè non si piegassero ad abiurare la loro fede.

Che cosa, oltre all'indole di per sè prepotente del re (2) e alle influenze personali nefaste, come quella, fra tutte efficacissima, della bigotta Madame de Maintenon, determinò il tristo rivolgimento? Parrà enorme, ma una delle ragioni fu semplicemente e brutalmente finanziaria, come da molti già si è osservato, con la scorta irrefragabile degli atti delle Assemblee vescovili francesi.

E il Taine la esprime bene ove, parlando di quei sussidii che dal clero, immune da ogni imposizione stabile e fissa, i re solevano chiedere specialmente per far fronte alle spese di guerra, ha un passo che dice: « Le ton commandant du roi, l'air soumis du clergé ne changent rien au fond des choses; entre eux, c'est un marché; donnant, donnant; telle loi contre les

(1) Vedili da ultimo raccolti dal PILATTE, *Édits, déclarations et arrêts concernants la religion pretendue reformée (1662-1751), précédés de l'Édit de Nantes*, Paris, 1885.

(2) Cfr. DÖLLINGER, *Die Politik Ludwig's XIV*, in Akademische Vorträge, Vol. I, p. 311, München, 1888.

Protestants, en échange d'un ou deux millions ajoutés au don gratuit. C'est ainsi que graduellement s'est fait au dix-septième siècle la révocation de l'édit de Nantes, article par article, comme un tour d'estrapade après un autre tour d'estrapade, chaque persécution nouvelle achetée par une largesse nouvelle, en sorte que, si le clergé aide l'État, c'est à condition que l'État se fera bourreau » (1).

Ma le concessioni del re all'alto clero avevano ancora un altro movente meno indegno, se pure non meno ingiusto, di cui il Taine non parla. E va cercato in quella gigantesca lotta contro Roma, ch'egli ingaggiò non appena assunto il governo e proseguì fino alla morte (2). Quanto più arditi colpi menava alle prerogative della Chiesa romana, tanto più doveva per necessità largheggiare verso la propria Chiesa, perchè questa gli si mantenesse fedele e lo secondasse, e perchè non si potesse sospettare nel mondo ch'ei mirasse ad abbassare, insieme col pontificato, anche la religione. Nulla invero poteva andar più a genio del clero francese, e testimoniare al tempo stesso più fragorosamente della sua fede, che una spietata persecuzione degli eretici (3).

---

(1) TAINE, *Les Origines de la France contemporaine*, Vol. I, *L'ancien Regime*, Paris, 1896, p. 80.

(2) Cfr. MOUY, *Louis XIV et le St. Siège* (*1662-65*), Paris, 1893; GERIN, *Louis XIV et le S. Siège*, Paris, 1894; MENTION, *Doc. relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705* (*La Régale — L'affaire des franchises — L'édit de 1795 — Les maximes des Saints — Le Jansénisme en 1705*), Paris, 1893; LE ROY, *Le Gallicanisme au XVIIIe siècle. La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire de la Bulle* Unigenitus *jusqu'à la mort de Louis XIV*. Paris, 1892.

(3) Con ciò si spiega l'attitudine tanto discussa, che il Pontefice tenne di fronte ai successivi atti contro gli Ugonotti,

E, difatti, nessuno dei grandi movimenti religiosi (1), che agitarono la Chiesa di Francia durante il regno di Luigi XIV, ebbe, come avevano invece avuto, ad esempio, il Latitudinarismo in Inghilterra ed il Pietismo in Germania, una qualunque ripercussione favorevole sul progresso della tolleranza: non il Gallicanismo, non il Giansenismo, non infine il cosidetto Quietismo.

Del Bossuet, che fu tra i più strenui sostenitori delle libertà gallicane, è quasi superfluo ricordare qui la parte troppo nota che ebbe nella grande polemica coi Protestanti, e nella loro cacciata (2). Ma egli poteva, poco dopo revocato l'editto, scrivere ad uno dei capoccia dei detestati Giansenisti, al Nicole: « J'adore *avec Vous* les desseins de Dieu, qui a voulu révéler,

e particolarmente poi alla revoca dell'Editto. Cfr. su questo, in senso però tutto quanto curialistico, Gérin, *Le Pape Innocent XI et la révocation de l'Édit de Nantes*, in Revue des Questions histor., Tom. XXIV (1878), pp. 377-445. — Cristina di Svezia rispecchiava ben nitidamente il concetto prevalente in Roma in quella sua lettera, con cui disapprovava la revoca (cfr. sopra, p. 341, n 2), e in cui diceva tra l'altro: « Croyez vous que ce soit à présent le temps de convertir les Huguenots, de les rendre bons catholiques dans un siècle où l'on fait des attentats si visibles en France contre le respect et la soumission qui sont dus à l'Église Romaine...? ». E seguita dicendo, che grande doveva essere stata la sorpresa degli Ugonotti nel vedersi perseguitati da un clero, che con la dichiarazione della *scandaleuse liberté de l' Église Gallicane* aveva spinta la ribellione e la eresia fino ad essere più prossimo ad essi che non alla Chiesa romana.

(1) Cfr., circa le attitudini del clero francese per rispetto alla revoca, sopra, p. 129 sg.

(2) Cfr. sopra, p. 96 sg., e Rébelliau, *Alfred Bossuet, historien du Protestantisme. Étude sur l' « Histoire des Variations », et sur la controverse entre les Protestants et les Catholiques au XVII^e siècle*, Paris, 1892.

par la dispersion de nos protestants, ce mystère d'iniquité, et purger la France de ces monstres » (1). E l'Arnault, un altro capo Giansenista, era del medesimo avviso (2). Da ultimo lo stesso mite Fénelon, il più grande difensore delle dottrine quietistiche, non seppe neppure lui negare il suo concorso alla crociata di persecuzione contro gli Ugonotti, ad onta delle belle massime proclamate negli scritti in favore della incoercibilità delle coscienze (3).

Ma che meraviglia vi può essere in ciò, quando il pensiero laico, politico, filosofico, letterario assisteva indifferente, se pure non assentiva esplicitamente alle persecuzioni?

Il Descartes medesimo, dal cui metodo venne, come vedemmo (4), un così decisivo impulso agli Arminiani di Olanda verso la tolleranza e, per intermediazione loro, anche agli Ugonotti liberali di Francia, mise per conto proprio, nel tutelare la sua apparente ortodossia, uno studio così meticoloso, che altri non si peritò di chiamarlo addirittura indegno (5). E quanto al Pascal, tutta l'arditezza della sua speculazione e la veemenza della sua polemica coi Gesuiti, non lo preservarono punto da un ascetismo esagerato, che lo fece severo oltre ogni misura con sè stesso e con gli altri in fatto di religione. Per entrambi, come del resto per altri pensatori anche più arditi di quel secolo, quale il Gassendi, la ragione di un così stridente contrasto fra la scienza e la fede non può tro-

---

(1) Cfr. Puaux, Op. cit., p. 19.

(2) Cfr. Simon, Op. cit., p. 1127.

(3) Cfr. sopra, p. 53, n. 3; e Douen, *L'intolérance de Fénelon*, Paris, 2ª ed., 1875.

(4) Cfr. sopra, p. 125.

(5) Laurent, Op. cit., Vol. XII, Paris, 1866, p. 224 sgg.

varsi altrove che in quel fenomeno di sdoppiamento filosofico-religioso delle coscienze, ch' ebbimo già a riscontrare presso gli Umanisti nostri d'Italia (1).

Ma questa considerazione non basta più a spiegarci, perchè neppure da quel largo movimento di pensiero, non solo spregiudicato, ma perfino irriverente per la religione, che, iniziatosi disordinato e frivolo sotto Luigi XIII col gruppo dei così detti Libertini, va prendendo sempre maggior consistenza col procedere del secolo, non sia partita punto, come era accaduto della fazione dello stesso nome a Ginevra ed in Olanda (2), una generosa e vigorosa iniziativa a vantaggio della tolleranza di religione. La ragione va cercata qui più in basso, in un epicureismo, non si sa se più spietato o più pusillanime. Preferivano godere essi stessi, egoisticamente, di quella tolleranza di fatto, che in un tempo di religiosità ufficiale ed un poco ipocrita, si era più propensi a concedere agli increduli che non agli eretici, dato che quelli non contrapponevano Chiesa a Chiesa e non ostentavano — anzi! — una austerità incomodante. Quando, pertanto, questi liberi pensatori non si tennero strettamente fedeli al motto di uno di essi, che diceva: « je ne crois ni en Dieu ni en Diable, mais je me ferais tuer pour la religion », e non diedero quindi un appoggio incondizionato alla Chiesa ufficiale contro gli eretici, plaudendo in ultimo alla revoca dell' Editto, siccome fecero in versi la signora Des Houlières (3) e il Fontanelle (4), o in

(1) Cfr. sopra, § 5, II.
(2) Cfr. sopra, p. 103 sgg.
(3) Perrens, *Les Libertins de France au XVII^e siècle*, Paris, 1896, p. 267.
(4) Op. cit., p. 334.

prosa la signora di Sevigné (1) e il La Fontaine (2), essi si accontentarono di una difesa molto tepida dei perseguitati. Tale era appunto quella, che si incontra negli scritti del più liberale forse e del più ardito di tali Libertini, in quel Marguerite de Saint-Évremont, il quale ci ha lasciato questo passo, ove si rispecchia intiero e sconfortante lo scetticismo del tempo: « Je ne trouve rien de plus injuste que de persécuter un homme sur sa créance, mais je ne vois rien de plus fou que de s'attirer la persécution » (3).

Ma che meraviglia vi può essere in ciò — domandiamo anche qui e con più forte diritto ancora che non più sopra —, quando la massa degli stessi Ugonotti perseguitati si mostrava ignara, se pure non addirittura fanaticamente nemica, di ogni idea di libertà religiosa?

Ebbimo già altrove occasione di dire (4), che il più dei pastori calvinisti di Francia e il più degli Ugonotti opposero ogni ostilità a quella tendenza, che intorno all'anno 1669 era cominciata a propagarsi fra

(1) Cfr. Simon, Op. cit., p. 1127.

(2) Il quale chiamava in uno scritto diretto al re quella degli Ugonotti *une sotte engenie*, una sciocca genia; cfr. Perrens, p. 277.

(3) Perrens, p. 211. Eppure il Saint-Évremont era vissuto esule la più parte della sua vita in Inghilterra, alla Corte di Giacomo II e di Guglielmo III; eppure vi aveva composti dei versi dal titolo significativo: *Sur la vanité des disputes de religion et le faux zèle des persécuteurs*; eppure ancora egli aveva scritto queste belle parole in altro luogo: « La feinte, l'hypocrisie dans la religion sont les seules choses qui doivent être odieuses, car qui croit de bonne foi, quand il croit mal, se rend digne d'être plaint, au lieu de mériter qu'on le persécute! ».

(4) Cfr. sopra, p. 123 sgg.

loro dall'Olanda, per opera di alcuni pastori liberali, innamoratisi delle idee di tolleranza bandite colà dai Sociniani e dagli Arminiani. Fioccarono su quei poveri bene intenzionati le confutazioni sprezzanti dei ministri più influenti, fioccarono le condanne eccessive dei sinodi; così che il Protestantismo francese sembrava dimenticarsi e perdersi in disgustose controversie piene della peggiore di tutte le acrimonie, la teologica, mentre già gli pendeva sul capo la suprema condanna. Anzi, quei dissennati continuarono, siccome mostrammo, anche dopo che Luigi XIV li ebbe cacciati tutti quanti, ortodossi ed eterodossi, dal suolo di Francia, a battagliare fierissimamente e in Olanda e altrove sopra un soggetto, che li avrebbe dovuti unire invece tutti in un intento, sto per dire in un istinto di comune difesa, sopra un soggetto che avrebbe dovuto essere omai per tutti quanti una parola sacra: la tolleranza religiosa.

Pertanto, di fronte al vero misfatto politico, che Luigi XIV consumò il 23 ottobre 1685, revocando l'editto di Nantes, il famoso editto dichiarato perpetuo ed irrevocabile da Enrico IV, e portando con tale revoca l'ultimo colpo ai Protestanti di Francia, ch'egli pose nella alternativa crudele, o di rinnegare la fede avita o di cercare uno scampo nei monti, nelle foreste, in terra straniera (1), un dubbio angoscioso non

---

(1) Cfr. SCHOTT, *Die Aufhebung des Ediktes von Nantes*, Halle, 1885; PUAUX et SABATIER, *Études sur la révocation de l'Édict de Nantes*, Paris, 1886; DOUEN, *La révocation de l'Édict de Nantes à Paris d'après de documents inédites*, Paris, 1894; BAIRD, *The Huguenots and the rev. of the E. of N.*, New-York, 1895. — I Protestanti dell'Alsazia, Luterani o Calvinisti, sfuggirono alle più crudeli fra queste persecuzioni. Essi avevano ottenuto fino dal 1648 delle capitolazioni spe-

può non levarsi in chiunque spinga lo sguardo oltre tanta miseria umana, verso la grande e la pura idea della libertà religiosa: — se per avventura quegli Ugonotti perseguitati non avrebbero fatto altrettanto coi Cattolici persecutori, quando i più forti fossero stati essi!

III. — Morto Luigi XIV, il reggente Filippo d'Orléans ebbe per un momento l'idea di ritornare sulla revoca dell'editto di Nantes. È il duca di Saint-Simon che racconta nelle sue Memorie la cosa e si attribuisce ancora il vanto di essere riuscito ad impedire *tale funesta misura*, con far notare al reggente come, da poi che il defunto re aveva già da trent'anni commesso quell'errore e l'Europa vi si era acconciata omai, e i Protestanti non potevano più nutrire serie speranze al riguardo, sarebbe stato impolitico non approfittare della tranquillità che s'era per tal modo ottenuta, e gettare nuovamente il paese fra le lotte di religione, di così trista memoria (1).

Uno dei primi atti di Luigi XV fu la Dichiarazione

---

ciali, che li ponevano sotto la protezione del trattato di Westfalia, e che furono ufficialmente rispettate da Luigi XIV nell'atto di revoca dell'Editto di Nantes e confermate da Luigi XV. Anche in Alsazia, per altro, e lo dimostrò irrefutabilmente il Reuss nei suoi scritti più sotto citati, la libertà di coscienza ed il culto pubblico subirono delle gravi restrizioni. — Cfr. Viollet, Op. cit., p. 346; Reuss, *Louis XIV et l'Église protestante de Strasbourg au moment de la révocation de l'É. de N.*, Paris, 1887, p. es., p. 28 sgg., 58 sgg., 80 sgg., 148 sgg., 222 sgg., 265 sg.; Lo stesso, *Documents relatifs à la situation legale des Protestants d'Alsace au XVIII^e siècle*, Paris, 1888; Lo stesso, *L'Alsace au XVII^e siècle*, Vol. II, Paris, 1898, pp. 534-574.

(1) Cap. CDXLIV delle *Memorie del Duca*, ediz. Chéruel, tom. XIV, cap. 1; cfr. Simon, Op. cit., p. 1128, n. 1; De Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État ou les deux puissances au XVIII^e siècle (1715-1789)*, Paris, 1893, p. 306.

concernente la religione delli 14 maggio 1724 (1), nella quale diceva che di tutti i grandi disegni formati dal defunto re nessuno gli sarebbe stato più a cuore che quello di estinguere completamente l'eresia nel regno. Difatti tutte le crudelissime disposizioni di Luigi XIV contro gli Ugonotti vi si trovano messe insieme a rifascio, così da formare un vero codice mostruoso della persecuzione. Nel quale poi il punto più nero era questo, che, a somiglianza di quanto Luigi XIV aveva fatto di già con una sua Dichiarazione delli 8 marzo 1715, si poneva come principio inconcusso, che in Francia non vi fossero più Protestanti; poichè si presumeva, per presunzione *iuris et de iure*, che tutti quelli che lo erano stati si fossero convertiti (*nouveaux convertis*). Le conseguenze che da tale presupposto si traevano erano specialmente due, l'una più grave dell'altra: anzitutto che si punisse ogni manifestazione o atto di fede protestante come una vera apostasia; e in secondo luogo che non fosse possibile a nessuno contrarre matrimonio se non innanzi al parroco cattolico (2).

Eppure quella finzione legale mascherava oramai a stento una solenne menzogna. Poichè a migliaia erano rimasti in Francia i Protestanti, laici o pastori, che non avevano fatta nessuna abiura, e nelle solitudini

(1) Vedila in PILATTE, Op. cit., p 536.

(2) Cfr. fra gli altri: ESMEIN, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, Paris, 1892, p. 636; ma specialmente: ANQUEZ, *De l'état civil des Réformés de France*, Paris, 1868; FRIEDBERG, *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1865, pag. 537 sgg.; BEAUCHET, *Étude sur les formes de la celébration du mariage dans l'ancien droit français*, in Nouv. Rev. historique de droit français, VI (1882), Cap. 6°: *Mariages des Protestants de France*, p. 652 sgg.

silvestri o montane (*au désert*), disprezzando il pericolo della morte o delle galere, attendevano al loro culto, tenevano sinodi, contraevano matrimonio secondo il loro rito. A migliaia i convertiti con la forza tornavano all'antica fede; e gli esulati rimpatriavano, o cooperavano coi rimasti, mediante consiglio, invio di pastori, sussidii d'ogni fatta, a quella ricostituzione del Protestantismo francese (1), che giustamente fu detto non essere superato nella storia, come meraviglia di eroismo religioso, fuor che dalla vittoria della Chiesa primitiva ad onta delle persecuzioni romane (2).

Orbene, quanto più la restaurazione della Chiesa evangelica progrediva, tanto più si assottigliava il numero di quei suoi aderenti, che, o per timore delle pene gravissime, o allo scopo di contrarre un matrimonio valido, si acconciavano, costrettivi dalle leggi, a recitare la commedia della conversione e a far ricorso al clero cattolico. E d'altro canto questo clero stesso cominciò anch'egli a farsi uno scrupolo, non già, come dice argutamente il Friedberg (3), della coazione che si esercitava per mezzo suo sopra tante coscienze, ma della inutilità del suo intervento e della profanazione che commetteva prestandosi a quella commedia e amministrando un così solenne sacramento a

(1) Questo periodo della storia del Protestantesimo francese è studiato in un gran numero di recenti Monografie per le singole regioni; cfr. al riguardo, per es., *Revue historique*, XLVII, 222; XLVIII, 215; XLIX, 461; LII, 141; LIV, 220, ecc.; in genere poi Coquerel Ch., *Histoire des Églises du Désert*, Paris, 1841; Hugues, *Antoine Court. — Histoire de la Restauration du Protestantisme en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1872; Lo stesso, *Les Synodes du Désert*, Paris, 1885-87.

(2) Schott, *Das Toleranzedikt Ludwig's XVI*, nella Historische Zeitschrift del Sybel, Vol. LXI (1889), p. 386.

(3) Friedberg, Op. cit., p. 539.

dei finti convertiti. Ond'è che, mentre un tempo, sotto Luigi XIV, nella convinzione che in Francia non sarebbe più rimasta traccia di Protestanti, esso era stato facilissimo ad ammettere alla benedizione nuziale, senza troppe formalità, quanti ne lo richiedevano, ora invece, sotto Luigi XV, cominciò a far delle difficoltà, a sottoporre i nuovi convertiti a minuzioso e rigoroso esame, ed a respingerne moltissimi (1).

Il che, si comprende, non fece che accrescere per un altro verso il numero dei semplici concubinaggi, dei cosidetti *adouages*, o dei matrimonii benedetti in segreto dai pastori calvinisti, dei cosidetti *mariages du désert*: gli uni e gli altri non producenti effetto giuridico di sorta, personale o patrimoniale che fosse, nè quanto ai coniugi, nè quanto alla prole. Derelizioni fraudolenti per parte di coniugi cattolici che avevano contratto un matrimonio misto con rito protestante; poco meno di un milione di persone sfornite di uno stato civile regolare; eredità contese dai collaterali cattolici ai discendenti da protestanti: ecco le più gravi, ma non le sole, ragioni di perturbazione sociale che quello stato di diritto produsse.

Ora, essendosi il Governo avvisato di porvi riparo con una fiera ordinanza delli 17 gennaio 1750, che rincrudiva le pene contro i Protestanti, non ottenne se non che l'opinione pubblica si scotesse al fine e si levasse a un tratto vigorosamente in loro difesa. Cominciò invero da questo punto un movimento letterario vivacissimo, che non sostò e non diede più tregua allo Stato per tutta la seconda metà del secolo (2).

---

(1) Cfr. Beauchet, Op. cit., p. 670 sgg.

(2) Cfr. Lods, *Centenaire de l'Édit du 17 nov. 1787. Les partisans et les adversaires de l'Édit de Tolérance. Étude bibliographique et iuridique (1750-1789)*, Paris, s. a. (1889).

Non era mancata, per altro, a questo movimento letterario già una qualche preparazione nella prima metà. Qualcosa di quella congerie di scritti polemici, onde era stata dibattuta in Olanda dai profughi Ugonotti e quindi in lingua francese la questione della tolleranza, non poteva non penetrare ad onta di tutte le precauzioni governative anche in Francia (1). Qui si venivano inoltre divulgando o nella loro veste originale o in traduzioni francesi le opere più insigni di scrittori d'ogni paese, uscite in quel torno di tempo, come quelle del Pufendorf, del Noodt, del Collins, ecc. (2). Ma più decisiva di tutte fu l'influenza che anche in questo argomento esercitò il Bayle (3); non solamente perchè e il Montesquieu, e il Voltaire, e il Diderot, e l'Helvetius si sono fatti alla sua scuola; ma perchè quello stesso indirizzo filosofico che il Voltaire portava nel 1730 in patria dall'Inghilterra, gli Inglesi medesimi avevano in buona parte derivato dal Bayle, il quale già prima di essi aveva con tanto calore propugnati quelli, che, con frase energica, egli chiamava i diritti della coscienza errante (4).

Onde il Brunetière nel citato suo scritto conchiude: « Cent ans avant que d'être inscrite dans les lois, la cause de la tolérance était gagnée dans l'opinion. La révocation de l'édit de Nantes, la persécution contre Port Royal, avaient opéré ce miracle; et après avoir

È un estratto dal *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.* — Mi sono valso largamente di questo brevissimo ma prezioso studio, completandone però qua e là la bibliografia e le notizie.

(1) Cfr. sopra, § 9.

(2) Cfr. sopra, pp. 150, 218, 236, n. 2.

(3) Cfr. Brunetière, *La critique de Bayle,* in Rev. des Deux Mondes, 1892, Vol. CXII, p. 614 sgg.

(4) Cfr. sopra, p. 130 sgg.

applaudi à la réalisation de l'unité religieuse, dix ans ne s'étaient pas écoulés que l'on se demandait, en vérité, s'il était bien sûr que l'unité valût le prix dont on l'avait payée » (1).

Questa conclusione, un po' troppo recisa, va attenuata con queste due considerazioni. I sentimenti di tolleranza, che andavano innegabilmente guadagnando sempre maggior terreno, non si innalzarono però a tanto nella prima metà del settecento da fissarsi in un qualche risultato legislativo o anche semplicemente da concretarsi in una qualche nuova scrittura un po' significante, propugnatrice e propagatrice del grande principio (2). Da un altro canto quel certo dispregio per la religione, che aveva improntato di sè il pensiero deistico e razionalistico inglese, non mancò neppure al nuovo movimento filosofico francese, e non di rado lo condusse, come già era successo in Inghilterra, a conclusioni tutt'altro che propizie alla causa della libertà religiosa (3).

È, per questo rispetto, sommamente caratteristico il modo con cui la questione è trattata dal Montesquieu e sopratutto dal Rousseau.

Quegli, pure avendo lumeggiato a meraviglia la

(1) Op. cit., p. 644.

(2) Non potei avere notizie sicure circa quest'Opera anonima: *Traité des loix civiles et ecclésiastiques contre les hérétiques par les papes, les empereurs, les roys et les Conciles généraux et provinciaux approuvées par l'Église de Rome, avec un discours contre la persécution, traduit de l'anglais*, Liège, 1725. Trovo pure citato dal Friedberg (Op. cit., p. 537, n. 1) lo scritto seguente: *Lettres écrites à un Protestant de France au sujet des mariages des Réformés... par un P. de l'Église Réformée*, s. l. 1733. Cfr. inoltre Hugues, Op. cit., I, p. 270 sgg.

(3) Cfr. sopra, p. 215.

inanità di ogni coercizione penale in fatto di credenze religiose (1), non si perita però di chiudere il suo ragionamento così: « Voici donc le principe fondamental des Lois Politiques en fait de Religion. Quand on est le maître de recevoir dans un État une nouvelle Religion ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer » (2).

Il Rousseau va molto più in là. Non è possibile riassumere le arditezze e le sottigliezze di ragionamento, per mezzo delle quali egli, che pure afferma la piena libertà delle credenze individuali e che nulla dimostra di detestare maggiormente che l'intolleranza religiosa, partendo però dalle premesse, che il clero dominò sempre la potestà civile, che l'intolleranza è insita nel dogma cristiano, che è follia voler distinguere l'intolleranza teologica dalla civile, giunge a questo risultato, di proporre che si adotti una professione di fede puramente civile, composta di pochi dogmi indispensabili a un ordinato vivere sociale, come sarebbero l'esistenza di una divinità, la felicità dei giusti e il castigo dei cattivi, la santità delle leggi, la necessità della tolleranza: pena l'esiglio a chi rifiuti di credervi, pena la morte a chi dopo averli pubblicamente riconosciuti li violi (3).

(1) *De l'Esprit des Loix,* Lib. XXV, Cap. 12; ove tra l'altro dice: « La Religion a de si grandes menaces, elle a de si grandes promesses, que lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, quelque chose que le Magistrat puisse faire pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien lorsqu'on nous la laisse ».

(2) Loc. cit., Cap. 10.

(3) *Contrat social,* Lib IV, Cap. 8. E anche in altri luoghi, come nella lettera a Cristoforo di Beaumont, a proposito

Una intonazione di rispetto e a volte di vera simpatia per il sentimento religioso si incontra invece in più scritti della seconda metà del settecento.

Per alcuni di essi la cosa era assai naturale. Provenivano dagli stessi interessati, cioè dai Protestanti di Francia (1). Tali gli opuscoli, che l'anima, l'eroe della restaurazione del Protestantesimo francese, il pastore Antonio Court pubblicò a varie riprese. Ad esempio:

Le Patriote français et impartial, 1ª ed. 1751, 2ª ed. Villefranche 1753 (2).

Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestants de France, et sur les avantages qu'en resulteraient pour le royaume, s. l. 1756.

Ma lo stesso non si può dire dell'opera in due tomi, attribuita al cavaliere di Beaumont (3), e di cui si valse poi largamente il Voltaire:

L'Accord parfait de la nature, de la raison, de la révélation et de la politique, ou Traité dans lequel on établit que les voies de rigueur en matière de religion blessent les droits de l'humanité et sont également contraires aux lumières de la raison, à la morale évangélique et au véritable intérêt de l'État. — Par un gen-

---

della quale vedi VINET, Op. cit. (sopra, p. 117), p. 314 sgg. — Si rilevi poi, come fra la proposta professione di fede del Rousseau e la *publica formula fidei* del Pufendorf (cfr. sopra, p. 237), corra questa differenza, che la prima avrebbe dovuto essere un credo puramente civile, la seconda invece religioso. Cfr. inoltre TAINE, Op. cit., p. 325 sgg.

(1) Cfr. HUGUES, Op. cit., II, p. 245 sgg.

(2) Era una risposta a una lettera del vescovo di Augen. Cfr. HUGUES Op. cit., II, p. 265 sgg.; LODS, Op. cit, p. 3.

(3) L'attribuzione è fatta nell'eccellente: *Dictionnaire des ouvrages anonymes, par* ANT. BARBIER, 3ª ed. rev. et augmentée par O. BARBIER, R. et P. BILLARD, Paris, 1882. Ad esso mi riferisco per le altre numerose Opere anonime.

tilhomme de Normandie, ancien capitaine de cavalerie au service de S. Majesté, Cologne, 1753.

Lo stesso autore dovette tornare sull'argomento per difendersi dagli attacchi mossi al suo primo lavoro (1), e scrisse:

La Vérité vengée, ou réponse à la Dissertation sur la tolérance des prot. de France, par l'auteur de l'Accord parfait, ecc., s. l. 1756.

Il dottore della Sorbona Claudio Yvon poneva risolutamente innanzi, in uno scritto anonimo, il principio che lo Stato deve rimanere indifferente in materia di religione:

La liberté de conscience reserrée dans des bornes legitimes, Londres, 1754.

Ma la parola più seria, più alta, più toccante, che mai si fosse sentita in Francia e che siasi forse sentita anche di poi nel secolo, fu quella, che nel grande contrasto portò l'allora ventisettenne Turgot. Mentre era *maître des requêtes* scrisse, negli anni 1753 e 1754, quest'opera:

Le Conciliateur ou Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat, sur le droit des citoyens à jouir de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; sur celui du clergé de repousser par toute la puissance ecclésias-

---

(1) Oppositore era quell'abate di Caveyrac (cfr. Hugues, Op. cit., II, p. 337 sgg.; Lods, Op. cit., p. 4 sgg.), che non si stancò di magnificare l'intolleranza contro tutti gli scrittori del tempo favorevoli alla libertà religiosa, e pubblicò una Apologia di Luigi XIV e della revoca dell'Editto di Nantes. È sua la frase celebre: che lo sterminio totale dei Protestanti non avrebbe dopo tutto indebolita la Francia maggiormente di quello che una salutare cavata di sangue indebolisca una ammalata di buona costituzione.

tique les erreurs qu'il désapprouve, et sur les devoirs du prince à l'un et à l'autre égard, Rome, 1754 (1).

A proposito della tolleranza il Turgot dice nella conclusione di questo scritto: « Un secolo fa questi principii avrebbero potuto urtare molte persone; ma noi diventiamo più illuminati di giorno in giorno, e impariamo a distinguere nella religione ciò che le è veramente essenziale da ciò che vi fu aggiunto dagli uomini. Noi detestiamo più che mai l'inquisizione; ammiriamo l'editto di tolleranza dell'Imperatrice-regina: ci sembra saggio il Re di Prussia, che, sebbene protestante, ha accordata ai cattolici il libero esercizio della loro religione. La revoca dell'editto di Nantes ci rivolta; le nostre truppe gemono quando sono condotte contro i protestanti. Speriamo dunque che fra poco gli spiriti, ritornati a se stessi, arrossiscano di un acciecamento, che esercitò una troppo grande influenza sulla condotta dei principi e sacrificò tanti uomini ».

Ecco poi come il Turgot concepiva la posizione dello Stato nella questione: « Il principe ha quattro classi di persone da accontentare: i Protestanti, i Giansenisti, i Vescovi, il Parlamento ». Ora egli deve dire ai Protestanti: « Io mi dolgo e devo dolermi di vedervi fuori del grembo della Chiesa; la mia convinzione che

---

(1) Questa prima edizione uscì anonima e forse con titolo più breve. La seconda edizione uscì nel 1788 per cura di J. A. Naigeon, col nome del Turgot ed un avviso dell'editore. La terza a Parigi nel 1791, per cura di Dupont de Nemours, con una avvertenza. Si trova pure nelle *Œuvres* del TURGOT, Paris, 1844, Tom. II, pp. 688-703. Oltre alle due lettere di cui si compone il *Conciliateur*, Turgot scrisse due altre Lettere sulla tolleranza, l'una prima e l'altra dopo quell'opera; Cfr. *Œuvres*, p. 675-688.

la verità non si trova che nel grembo della Chiesa cattolica, e la tenerezza che ho per voi, non mi permettono di non dolermi della vostra sorte. Ma, sebbene voi siate nell'errore, io vi tratterò come miei figli. Ottemperate alle leggi, continuate a giovare allo Stato di cui siete membri, e sarete ugualmente protetti da me, come gli altri miei sudditi. Il mio apostolato è di rendervi tutti felici ». Deve dire ai Giansenisti: « Sarebbe mio desiderio che la Chiesa fosse senza scissure, ma non dipende da me di toglierle; io posso desiderare che non vi si pronunci contro l'anatema, ma non spetta a me nè sospenderlo nè pronunciarlo. Tutto quello ch'io posso fare è di proteggervi come cittadini; solo sotto questo rapporto posso occuparmi di voi. Non temete dunque nè punizione, nè esilio, nè prigionia: Dio voglia che la pace torni nella Chiesa, ma guai a me se le sue discordie si propagassero allo Stato! ». Deve dire ai Vescovi: « Nessuno ascolta con più rispetto di me la vostra voce; io m'inchino alle vostre decisioni; io non avrò mai altra fede che la vostra; ma io non mi immischierò mai negli affari della religione. Se le leggi della Chiesa diventassero le leggi dello Stato, io darei mano al turibolo; ma così non essendo, io non ho alcun diritto di pretendere dai miei sudditi che la pensino come me. Usate del vostro esempio, delle vostre esortazioni per convertirli, ma non contate sopra di me. Se io avessi la disgrazia di non essere cristiano, avrei diritto di pretendere che voi vi staccaste dal Cristianesimo? Voi avete le vostre leggi per appianare le vostre discordie, io lascio che voi le applichiate come meglio vi pare, ma non presterò mai le armi temporali all'autorità spirituale. Invano voi insistereste presso di me, perchè perseguiti i Protestanti ed i Giansenisti, bandisca gli

uni e imprigioni gli altri o li privi delle loro cariche. Contate dunque sulla mia sommessione come fedele cristiano; come Re non posso garantirvi che la stessa giustizia a cui sono tenuto verso tutti i miei sudditi ». Deve dire al Parlamento: « La mia autorità e la vostra sono inseparabili; io vi ho affidato il mio potere e non intendo di riprendervelo; ma voi non potete averne più di quanto ne abbia io stesso. In materia spirituale io non ne ho punto; il mio imperio non ha per fine di salvare le anime. Lasciate ai Vescovi la cura di decidere nelle questioni religiose; voi non occupatevi che di difendere i miei sudditi nel loro onore, nelle loro sostanze, nella loro vita; riservate a voi solo quanto li riguarda come cittadini, e lasciate alla Chiesa quanto li riguarda come fedeli ».

Ciò che per altro nella condizione miserrima dei Protestanti di Francia si mostrava, come già si è detto, sempre meno comportabile era la irregolarità dei loro matrimonii, e il conseguente gravissimo perturbamento nello stato civile di tante migliaia di persone. A questo punto si affisano memorie giuridiche in gran numero, delle quali va menzionata anzitutto quella, che scrissero in collaborazione I. P. F. Ripert de Monclar, procuratore generale al Parlamento di Provenza, per la parte giuridica, e l'abate Quesnel, precettore del duca di Penthièvre, per la parte teologica, e pubblicarono anonima col titolo:

Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des protestants de France, où l'on fait voir qu'il est de l'intérêt de l'Église et de l'État de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les protestants, une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, et qui n'interesse point celle des évêques et des curés, s. l. 1755; 2ª edizione riv. e corr. s. l. 1756.

Vi si dimostra in genere che le persecuzioni non sono punto conformi alla Sacra Scrittura, che ad ogni modo esse non possono assolutamente spingersi fino a sopprimere lo stato civile dei dissidenti. Si criticano quindi le proposte eccessive che si erano venute facendo per regolare questo punto delicatissimo. Ma, come ben dice il Friedberg (1), il merito di questa memoria non sta tanto nella acutezza di tale critica, quanto nell'aver messo innanzi nettamente, per la prima volta forse, una soluzione, la quale, dopo aver provocata una infinità di discussioni, servì in ultimo di base alla riforma legislativa. La soluzione si raccomanda sopratutto per la sua portata eminentemente pratica. Non si chiede per i Riformati il pubblico esercizio del loro culto, non si chiede neppure che i pastori riformati siano riammessi, si chiede soltanto che i Protestanti possano regolarizzare la loro condizione giuridica mediante l'introduzione di un matrimonio contratto col concorso del magistrato pubblico, cioè mediante un matrimonio civile sul tipo di quello che già erasi da tempo introdotto in Olanda.

Furono attaccati violentemente da parecchi ecclesiastici cattolici e sopratutto dal famigerato abate di Caveyrac con una sua *Dissertation sur la tolérance*, ecc., ma trovarono assentimento e difesa in un altro eccle-

(1) Friedberg, Op. cit., p. 541; egli non indica però i nomi degli autori della Memoria; come del resto non lo indica neppure il Beauchet, Op. cit., p. 674. — Quest'ultimo accenna ad una Memoria presentata al cardinale Fleury da un ecclesiastico della Linguadoca, l'abate Robert, in cui si proponeva che i curati nei matrimonii dei Protestanti si limitassero a constatare il consenso solenne espresso dalle parti, allo scopo di assicurare gli effetti civili del vincolo contratto. Cfr. circa tale Memoria e le sussegnenti, Hugues, Op. cit., I, p. 306 sgg.; II, p. 283 sgg., 291 sgg.

siastico cattolico, l'abate Besoigne, professore di filosofia, perseguitato perchè fu tra gli appellanti contro la bolla *Unigenitus*, il quale scrisse:

Réponse à une Dissertation contre les mariages clandestins des Protestants de France, ou Lettres à l'auteur d'un écrit intitulé: Dissertation, ecc., s. l. 1756.

Seconde réponse à des Dissertations contre la tolérance pour les mariages des Protestants, où Lettre à l'auteur de deux mémoires, ecc..., s. l. n. d.

Sullo stesso tema Gacon de Louancy pubblicava anonime delle: *Lettres de deux curés des Cévennes sur la validité des mariages des Protestants et sur leur existence légale en France*, Londres (Olanda), 1759.

Non mancano le scritture di portata più generale. Lo storico Tailhé, ecclesiastico e collaboratore dell'Enciclopedia, si unì al canonista Maultrot, per scrivere l'opera, che uscì anch'essa anonima:

Questions sur la Tolérance, où l'on examine si les maximes de la persecution ne sont pas contraires au droit des gens, à la religion, à la morale, a l'intérêt des souverains et du clerge, Genève, 1758.

Fu pubblicata di poi, col titolo più breve:

Essai sur la tolérance chrétienne, s. l. 1760.

Contro gli apologisti della revoca dell' Editto di Nantes scrisse, servendosi parimente dell'anonimo, il De la Broue, cappellano dell' ambasciata dei Paesi Bassi in Parigi:

L'esprit de Jésus-Christ sur la tolérance, pour servir de réponse à plusieurs écrits de ce temps sur la même matière, Olanda, 1759; 2ª ed. s. l. 1760.

IV. — La feconda produzione letteraria di questo primo decennio (1750-60) non aveva per altro ancora saputo guadagnare l'opinione pubblica e scuotere il mondo ufficiale di Francia. Fu necessario anche al-

lora che scoppiasse uno di quegli *affaires*, che ebbero sempre tanta parte nella storia di quel paese; fu necessario anche allora, che un uomo di genio e di cuore ponesse la sua penna e la sua persona a servizio della causa degli oppressi.

Tali *affaires* furono le ingiuste condanne dei Protestanti Calas e Sirven; e l'uomo fu Voltaire.

Ancora di recente una critica a lui troppo sistematicamente ostile, ha tentato di sfrondare la gloria, che il mondo gli ha tributato per quanto egli operò in quei due casi, dicendo, che il Voltaire, rimasto per tanti anni indifferente all'idea, del resto omai vecchia, della tolleranza, non scese in campo per essa, se non dopo il gran rumore sollevato dalla condanna del Calas e del Sirven, e quindi non per altro che per attirare sopra di sè l'attenzione pubblica, che cominciava a distrarsene (1). Ma contro quest'accusa, che è delle più ovvie in simili casi e anche delle più malagevoli a confutarsi, io osservo solamente, come tutto quel gran rumore intorno alle condanne dei due Protestanti fu precisamente l'omai settantenne Voltaire che lo sollevò dal suo romitaggio di Ferney; e per il resto mi rimetto ai documenti, che ci mostrano quale fu la sua condotta in quelle due occasioni, poich'essi vibrano di tanto calore, riboccano di una tale abnegazione, che nessun dubbio possono più lasciare sulla sincerità del Voltaire in qualunque animo spassionato. Anche si dice: Voltaire aspettò di esser vecchio per propugnare un'idea, ch'era essa stessa omai vecchissima. Ma vecchia sarebbe stata di già l'idea astratta della tolleranza ai tempi del Bayle

(1) Brunetière, *Le Bilan de Voltaire*, in Rev. des Deux Mondes, 1890, Vol. XCIX, p. 217 sg.

e del Locke, a cui pure il Brunetière vorrebbe farne risalire tutto il merito. Se non che vecchia non si può dire mai un'idea simile, finchè le condizioni pratiche di un popolo sono in così stridente contraddizione con essa, come erano quelle della Francia ai tempi del Voltaire. Nè questi aveva punto atteso il settantesimo anno per fulminare della sua veemente ironia l'intolleranza religiosa; poichè nella enorme produzione letteraria di lui è forse più difficile segnare gli scritti ove egli direttamente o indirettamente non la prenda a partito, che non il contrario. È troppo risaputo omai che l'odio contro la superstizione, il fanatismo, l'intolleranza fu la passione dominante della sua vita. Ma è verissimo ch'egli non aveva avvisato mai se non al lato negativo o altrimenti distruttivo nella grande controversia, curante unicamente dei diritti della miscredenza e non di quelli di qualunque onesta e sincera credenza positiva, odiatore dell'intransigenza dei Giansenisti quanto e più di quella dei Gesuiti, sprezzatore dell'ortodossismo ugonotto, quanto e più di quello cattolico. Non scrisse forse al primo annunzio del supplizio di Giovanni Calas, quand'anch'egli credeva ancora che questi avesse veramente strangolato il figlio per impedirgli di convertirsi al Cattolicismo: « Nous ne valons pas grand'chose, mais les Huguenots sont pires que nous »?

Dunque anche questa volta il Voltaire si era mosso unicamente per il suo antico odio indistinto contro il fanatismo, senza cioè che sapesse ancora, come egli stesso dice, se avesse da guardare con occhi di orrore il condannato o i giudici. E questo, se da una parte ci attesta ancora una volta della sincerità dei suoi moventi, da un'altra parte ci mostra però, che se il

Calas ed il Sirven dovettero tutto al Voltaire, questi deve però ad essi di essersi potuto innalzare negli ultimi suoi anni ad una visione più larga e più serena della libertà religiosa.

Voltaire non rimase di fatti gran tempo in dubbio a chi dovesse imputarsi il nefando eccesso di intolleranza nel caso di Giovanni Calas (1). Da informazioni di persone spassionate, dalla inverosimiglianza del l'omicidio e dalla verosimiglianza di un suicidio, dalle protestazioni di innocenza della vittima pur sotto la tortura e in cospetto dell'estremo cimento, dal difetto di ogni prova, dalle inaudite irregolarità del procedimento, dal verdetto negativo di cinque sui tredici giudici, dai colloquii con un figlio del povero Calas rifugiatosi in Svizzera, da mille e mille altri elementi il Voltaire si formò la ferma persuasione, che il supplicio di Giovanni Calas, consumatosi in Tolosa il 9 marzo 1762, era stato una spaventevole aberrazione di quella città, convulsa ognora di fanatismo meridionale, un imperdonabile errore giudiziario di quel Parlamento di intransigenti impulsivi. Da quel momento non ebbe più pace, e non diede più pace a tutta la interminabile schiera delle sue conoscenze. Richiamò sul fatto l'attenzione dei principi illuminati d'Europa, amici suoi, e mise a rumore il mondo letterario, il mondo elegante e il mondo ufficiale francese.

E a predisporre l'opinione pubblica pubblicò l'anno

---

(1) Cfr. Coquerel Athan., *Jean Calas et sa famille*, Paris, 2ª ed. con documenti, 1870; Allier, *Voltaire et l'affaire Calas*, in Revue de Paris, V (1898), p. 409 sgg.; Hertz, *Voltaire und di französische Strafrechtspflege im 18 Jahrhundert*, Stuttgart, 1887; Dryander, *Der Prozess Calas und die Toleranz*, Barm., 1887.

seguente il supplicio del Calas, anonimo, il suo celeberrimo:

Traité sur la Tolérance. A l'occasion de la mort de Jean Calas, s. l. 1763 (1).

Per farla breve, il Voltaire tanto disse, tanto scrisse, e tanto operò, non lasciandosi scoraggiare dall'indifferenza, dal motteggio, dalle ostilità, non lasciandosi imporre dall'obbiezione, non doversi screditare una così alta magistratura per un povero sconosciuto e per giunta per un eretico, che ottenne dal Consiglio reale, il quale aveva avocato a sè l'affare, una sentenza delli 9 marzo 1765, con cui si annullava quella del Parlamento di Tolosa, la memoria di Giovanni Calas veniva riabilitata, la sua famiglia era assolta e rimessa nel possesso delle cose sue. E il re le fece un vistoso dono

Giustizia non era ancora stata resa alla memoria del Calas che un altro caso perfettamente identico al suo, veniva a raddoppiare lo sdegno del Voltaire. Pietro Paolo Sirven, protestante, accusato egli pure di aver annegata in un pozzo una sua figliuola per impedirle di passare al Cattolicismo, veniva con una

(1) Ripubblicato in tutte le edizioni delle sue Opere, e a parte frequentemente, così ancora in una edizione popolare, Paris, 1887. Cito la edizione originale. — Nel medesimo anno usciva un libro del protestante Court de Gébelin, che mirava pure a scuotere l'opinione pubblica in favore degli Ugonotti giustiziati, ma che corse rischio, coi suoi termini non troppo misurati (cfr. Rabaud, Op. cit. nella nota seguente, p. 145 sgg.), di compromettere la loro causa. Si intitolava: *Les Toulousaines, ou Lettres historiques et apologétiques en faveur de la Religion réformée et de divers Protestants condamnés dans ces derniers temps par le Parlement de Toulouse ou dans le Haut-Languedoc,* Édimburg, 1763.

sentenza del 29 marzo 1764, confermata il 5 maggio successivo da quel medesimo Parlamento di Tolosa, che già aveva decretata la morte di Calas, condannato anch'egli all'estremo supplicio insieme alla moglie, come rei di parricidio. L'accusa era anche più inverosimile che non nel caso del Calas, e il procedimento fu, se possibile, anche più scandalosamente arbitrario (1). Pietro Sirven, a differenza del Calas, non fu giustiziato se non in effigie, essendo fuggito con l'intiera famiglia in Svizzera, ove il Voltaire li conobbe e si formò la convinzione della loro innocenza: « Figurez vous, dice egli in una lettera, quatre moutons que les bouchers accusent d'avoir mangé un agneau; voilà ce que je vis » (2). E non esitò ad assumere sulle sue omai vecchie spalle anche la loro causa.

Nel che, come fu giustamente osservato, ebbe anche maggior merito che non nel caso del Calas; perchè conosceva omai di quanti crucci pullulassero simili processi; perchè si trattava di usare di nuovo di molte persone che si erano già a mala voglia prestate la prima volta; perchè essendo il Sirven sfuggito alla morte meno eccitava la pietà; perchè un secondo colpo portato per una stessa ragione alla medesima magistratura doveva impensierire e scontentare sempre più gli opportunisti, i timidi, gli indifferenti; perchè infine uno scacco avrebbe intaccata più a fondo la

(1) Rabaud, *Sirven. Étude historique sur l'avènement de la Tolérance*, 2ª ed., Paris, 1891. — C'è quanto meno molta imprecisione nella frase del Challamel (*Histoire de la Liberté en France depuis les origines jusqu'en 1789*, Paris, 1886, p. 449): « Il servit de sa fortune et de son éloquence la famille de Jean Calas; les Sirven *dépouillés par les jésuites*, ecc. ».

(2) Rabaud, Op. cit., p. 90.

gloria del Voltaire, che non nel primo caso. Egli da tutto questo non trasse se non un argomento per mettere in questa impresa uno zelo anche maggiore che non nell'altra. E difatti la riabilitazione del Calas lo occupò tre anni, quella del Sirven nove (1).

Il procedimento ch'egli seguì fu lo stesso; ma applicato su più larga scala. Anche stavolta egli cercò di cattivare ai suoi protetti l'opinione del pubblico con un opuscolo, e fu il suo:

Avis au public sur les parricides imputé aux Calas et aux Sirven, s. l. 1766.

E fortunatamente il successo fu pure uguale. Una sentenza delli 25 novembre 1771 assolveva Pietro Sirven, riabilitava sua moglie morta di crepacuore nel frattempo, restituiva la famiglia nel pristino stato. E stavolta la sentenza riparatrice emanava da quello stesso Parlamento di Tolosa, che un giorno aveva condannato così faziosamente: — segno mirabile del cammino che in un decennio per merito del Voltaire avevano fatto in Francia le idee di tolleranza!

Del resto quando egli nel 1778, dopo ventisette anni di assenza, fu ricevuto in trionfo a Parigi, il grido che su tutti echeggiava fu quello di: Viva il difensore di Calas e dei Sirven! Sul suo sarcofago la Convenzione doveva nel 1791 fare incidere queste sole parole: « Il vengea Calas, Labarre, Sirven et Montbailly » (2).

---

(1) Rabaud, Op. cit., p. 8 sg.

(2) Rabaud, Op. cit., p. 194 sg. — Il cavaliere De La Barre, non ancora ventenne, fu, per sentenza del Parlamento di Parigi, torturato e giustiziato il 1° luglio 1766, reo unicamente di non essersi scoperto il capo innanzi ad una processione, che passava alla distanza di trenta passi, e di aver cantato canzoni licenziose. Il Voltaire, indignatissimo, scrisse a più riprese del tristissimo caso; tra l'altro: *Affaire La Barre à Beccaria.*

Per merito suo e il Calas e i Sirven diventarono poi i personaggi favoriti di molti drammi, con cui nel periodo rivoluzionario, e ancora in seguito, si segnalò all'esecrazione popolare il fanatismo religioso (1).

In Voltaire l'uomo fece quindi per la tolleranza più ancora che non lo scrittore. Poichè, per essere sinceri, tutto quanto egli scrisse al riguardo in varie occasioni (2), e lo stesso suo *Trattato sulla Tolleranza*, non può reggere, considerato dal solo punto di vista filosofico, al paragone di parecchie fra le opere più celebrate, che siamo venuti ricordando: per esempio, del *Commentaire* del Bayle o dell' *Epistola* del Locke. Ma se non ne ha la poderosa e ordinata impostatura, nè la profondità e la serietà del ragionare, non manca però di pregi peculiari, che sono una snellezza e limpidezza di eloquio, una varietà di esemplificazione, e una festosità conquidente pur nel sarcasmo, le quali non si erano viste ancora prima di lui.

---

(1) Per es.: Lemierre d'Argy, *Calas ou le Fanatisme*, dramma in 4 atti rappresentato il 17 dicembre 1790; Laya, *Calas*, ecc., tragedia in 5 atti rappresentata il giorno dopo; Chénier M. G., *Calas ou l'école des juges*, tragedia in 5 atti rappresentata il 9 luglio 1791, ecc.; quanto ai Sirven, cfr. Rabaud, Op. cit., p. 196 sg. — Voltaire aveva del resto fatto scuola anche in questo campo; poichè Carlo Giorgio Fenouillot de Falbaire conferì non poco con un suo dramma dal titolo: *L'Honnête Criminel* (rappresentato con successo nel 1767, tradotto in italiano nel 1770 e lodato dal Voltaire) a ottenere che un tale Giovanni Fabre, il quale era stato sei anni in galera, avendo voluto prendere il posto del padre, a ciò condannato per atti di culto protestante, fosse pienamente riabilitato nel 1768.

(2) Cfr. tra l'altro: Coquerel Athan., *Lettres inédites sur la Tolérance par Voltaire, publiées avec une introduction et des notes*, Paris, 1863.

Nel capitolo I è raccontato il caso del Calas e nel II le conseguenze del suo supplicio. Il III tocca delle ragioni che produssero la Riforma, specialmente in Francia; il IV dei vantaggi che dalla tolleranza universale hanno saputo trarre varii Stati europei, asiatici, americani; e il V propugna che un simile regime venga accolto anche in Francia.

L'intolleranza, si dice nel capitolo VI, non è di diritto divino o naturale, non può essere quindi di diritto umano. Essa fu ignota ai Greci (cap. VII) ed ai Romani (cap. VIII), poichè la storia del martirio dei Cristiani, che partitamente si discorre (cap. IX e X), dimostra come esso fu provocato dal disprezzo di quelli per le leggi romane e non della sola diversità di fede. Il capitolo XI chiarisce gli eccessi mostruosi dell'intolleranza, che giunse fino a glorificare il regicidio. L'intolleranza non fu di diritto divino neppure presso i Giudei (cap. XII), tant'è vero che la loro storia abbonda di esempi di tolleranza (cap. XIII). Nè l'intolleranza trova fondamento nella dottrina insegnata da Gesù Cristo (cap. XIV). Contro di essa abbondano le testimonianze degli scrittori d'ogni tempo, dai primi Padri della Chiesa ai contemporanei (cap. XV).

I capitoli XVI e XVII contengono due digressioni: il primo un finto dialogo fra un morente ed un intollerante, il quale vorrebbe indurlo a segnare una ritrattazione e finisce per segnarla egli stesso onde non perdere il merito della conversione, e il secondo una supposta lettera di un Gesuita, che svolge partitamente un suo progetto di sterminio di tutti gli Ugonotti e Giansenisti di Francia. Nel capitolo XVIII si dimostra che in un solo caso l'intolleranza è giusta, quando cioè si tratta di contenere gli eccessi del fanatismo.

Il capitolo XIX contiene un'altra digressione: una

finta disputa tumultuosa fra un Gesuita, un Elemosiniere danese e un Cappellano di Batavia innanzi a un mandarino chinese, che finisce per farli imprigionare tutti e tre finchè non si accordino o almeno si perdonino. Nel capitolo XX si combatte l'opinione che convenga mantenere i popoli nella superstizione, poichè: « la superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très-folle d'une mère très sage ». Nel capitolo XXI si svolge ancora una volta l'antichissimo motivo sociniano, che le buone opere valgono più che i dogmi, il cui numero deve quindi ridursi al minimo possibile. Il capitolo XXII, che si intitola *De la Tolérance universelle*, è un ultimo, calorosissimo appello alle benevolenza e indulgenza reciproca di tutti gli uomini, fatto anch'esso di spiritose digressioni, di esempi brillanti, di inaspettate allocuzioni (1).

Il trattato si chiude (capitolo XXIII) con una preghiera veramente inspirata a Dio, perchè voglia egli stesso porre fine allo scempio d'ogni principio di bontà cristiana, che da tanti secoli si compie in nome della credenza in lui, e far sì che gli uomini possano impiegare in pace il breve attimo della loro esistenza

(1) Come saggio ricordo questa (pp. 162-163), che può interessare il lettore italiano: « ..... j'oserai dire, par exemple. à un Dominicain Inquisiteur pour la Foi: Mon Frère, vous savez que chaque Province d'Italie a son jargon, et qu'on ne parle point à Venise et à Bergame comme à Florence. L'Académie de la *Crusca* a fixé la Langue; son Dictionnaire est une regle dont on ne doit pas s'écarter, et la Grammaire de *Buon Matei* est une guide infaillible qu'il faut suivre: mais, croyez-vous que le Consul de l'Académie, et en son absence *Buon Matei*, auraient pu en conscience faire couper la langue à tous les Vénitiens et à tous les Bergamasques qui auraient persisté dans leur patois? ».

e benedirlo ugualmente in mille lingue diverse, dal Siam fino alla California. I due capitoli, che seguono, contengono: l'uno un poscritto, ove si confuta un opuscolo apologetico delle persecuzioni, uscito di quei giorni (1): e l'altro una conclusione, intesa a informare il lettore dei progressi fatti dalla causa di riabilitazione del Calas durante il tempo, in cui il trattato si scriveva.

L'intento imprecativo contro l'intolleranza ed emotivo a prò della tolleranza predomina nel trattato e assorbe tutte le forze intellettuali dello scrittore; il quale, a differenza di quasi tutti coloro che lo precedettero, non si occupa di farci sapere, quale ordinamento sarebbe a darsi, secondo lui, alla libertà religiosa, quando finalmente la si potesse ottenere. Onde il suo concetto si può soltanto sparsamente e incertamente rintracciare in più luoghi ; e sarebbe questo: piena libertà di coscienza per tutti, finchè non turbino l'ordine pubblico (cap. XI), riservati però i tempî, gli ufficî e gli onori pubblici ai seguaci della religione dominante, cioè del principe (cap. IV e V). Questo concetto limitato della libertà è rimasto anche nel seguito il perno di tutto il movimento letterario e legislativo francese.

V. — La posteriore agitazione per la tolleranza religiosa non mutò, di fatti, in Francia nè di intonazione nè di obbietto, crebbe solamente di intensità e si allargò materialmente per ogni verso. Ne fu tocco lo stesso sovrano.

---

(1) *Accord de la religion et de l'humanité avec l'intolérance civile en matière de religion*, Paris, 1762. Voltaire supponeva fosse autore dell'opuscolo l'abate di Caveyrac, invece lo scrisse l'abate De Malveaux.

Luigi XV, sottraendosi almeno per una volta e per un momento all'influenza del clero e preoccupandosi di tutti quei sudditi suoi che vivevano fuori della legge, diede, intorno all'anno 1767, segreto incarico al consigliere di Stato Gilbert de Voisins di studiare la questione dello stato civile dei Protestanti, e di riferirne. Quegli infatti presentò al re una memoria, ove proponeva di mantenere bensì la interdizione di qualunque culto pubblico per i Protestanti, ma di dar loro la facoltà di pregare in famiglia, nell'interno della casa; e a tale fine si sarebbe dovuto consentire nello Stato la presenza di un numero limitato di ministri evangelici, forniti di un salvacondotto revocabile. Quanto al matrimonio, siccome quello che sopratutto in esso preme è di constatare il mutuo consenso, così le parti avrebbero potuto perciò indirizzarsi tanto al magistrato secolare, che ne avrebbe redatto un atto di celebrazione, quanto allo stesso parroco cattolico, il quale in tal caso avrebbe agito non più come sacerdote, ma come persona investita di una funzione pubblica. La memoria, sottoposta all'esame di un Comitato del Consiglio di Stato e di parecchi prelati, non fu disapprovata, ma non ebbe neppure seguito di sorta (1). E non fu pubblicata se non vent'anni dopo (2).

---

(1) Cfr. Lods, Op. cit., p. 12; De Crousaz-Crétet, Op. cit., p. 310 sgg.

(2) *Mémoires sur les moyens de donner aux Protestants un état civil, composé de l'ordre du roi Louis XV, par feu* Gilbert de Voisins, *cons. d'État*, s. l., 1788, in-8° di p. 143. Cfr. a proposito di queste Memorie: [Anonimo], *L'État civil pour les non-catholiques de France justifié, ou Observations sur les Mémoires de M. Gilbert de Voisins, cons. d'État, concernant les moyens*, ecc., s. l., 1788.

Intanto però la questione dello stato civile dei Protestanti andava facendosi ogni giorno più grossa segnatamente nel campo forense.

I varii Parlamenti si trovavano omai a disagio in mezzo a cause gravissime di diritto matrimoniale, in cui i principii più elementari di umanità erano nel più evidente ed incomportabile contrasto con la legge scritta. Di qui memorie e discorsi di avvocati in gran numero e sentenze di giudici, che, soverchiando lo stretto ambito dei tribunali, appassionavano il pubblico. Le fattispecie erano molto varie. La questione più generica e comune era naturalmente questa (1): ai matrimonii dei Protestanti si può riconoscere un qualche valore giuridico? Si hanno al proposito scritti del Portalis (2), dell'abate Guidi (3) e di altri in vario senso (4). Oppure: saranno almeno validi in Francia

(1) Come potesse proporsi la questione non solamente in base ai principii di equità, ma allo stesso diritto positivo francese di quel tempo, veggasi in Beauchet, Op. cit., p. 656 e seguenti.

(2) *Consultation sur la validité des mariages des Protestants de France,* La Haye e Paris, 1771.

(3) *Dialogue entre un évêque et un curé sur les mariages des Protestants,* s. l., 1775. Il curato è favorevole alla libertà. Inoltre: *Suite du dialogue sur les mar. des Prot.,* ecc., s. l., 1776; in risposta ad una Memoria del padre Jacobin contro le *pretese* dei Protestanti. Ancora: *Dialogue sur l'état civil des Protestants en France,* en France, 1778; interlocutore è sempre lo stesso curato liberale. — Lo scritto del padre Jacobin, succitato, diede anche occasione a quest'altro, pure anonimo: *L'Intolérance éclairée, ou lettres critiques d'un vicaire,* ecc., s. l., 1778.

(4) Per es.: *Lettres théologiques, historiques et politiques sur la forme des mariages,* Paris, 1765; Troussel (avvocato a Nîmes), *Plaidoyer sur la validité d'un mariage protestant,* s. l., 1774; *Recueil interessant de plaidoyers dans la cause*

se contratti regolarmente all'estero? La questione fu trattata dal celebre Elia di Beaumont, difensore del Calas e del Sirven (1). Era anche gravemente controverso se fosse possibile ad una delle parti di rimaritarsi in Francia, nel caso che l'altra parte si fosse sposata regolarmente all'estero. La questione fu discussa dall' avvocato Linguet (2); del quale sono però più note le memorie redatte nella causa della viscontessa di Bombelles, della quale si fece un gran parlare in quel tempo (3). Il visconte, cattolico, aveva sposata la pro-

---

d'une femme protestante, Genève, 1778; *Observations sur la consultation d'un avocat célèbre touchant la validité du mariage des Protestants*, s. l., 1787.

(1) *Question sur la légitimité des mariages protestants français célébrés hors du royaume*, Paris, 1764. A quanto pare, si trattava di collaterali, che volevano privare dell'eredità paterna alcuni protestanti, adducendo che, non essendosi i loro genitori sposati regolarmente, essi erano illegittimi. Cfr. Simon (Op. cit., p. 1138, n. 1), il quale riferisce la testimonianza del Grimm, che tali pretese di collaterali cattolici si presentarono di rado. Cfr. però: Godard, *Mémoire pour Pierre Brisset contre Pierre Simonnet et autres. Mariage d'un protestant attaqué par des collatéraux*, Paris, 1788.

(2) *Mémoire à consulter et consultation pour un mari dont la femme s'est remariée en pays protestant et qui demande s'il peut se remarier de même en France*, s. l., 1771. Contro: *Réponse au Mémoire et à la consultation de M. Linguet, touchant l'indissolubilité du mariage* (segnato: B***, docteur en Sorbonne), Paris, 1772.

(3) *Mémoire à consulter et consultation sur la validité d'un mariage contracté en France suivant les usages des Protestants, pour dame Marthe Camp, vicomtesse de Bombelles*; inoltre: *Plaidoyer pour demoiselle A. L. A. Charlotte de Bombelles, procédant sous l'autorité d'A. Monge, son tuteur ad hoc, contre le vicomte de Bombelles*, Paris, 1772. Contro: *Mémoire à consulter et consultation pour Messire J. L. F. Charles, vicomte de Bombelles*, par M. Poncet Delpech, avocat, 1772.

testante signorina Camp col rito evangelico e ne aveva avuto una figlia, indi si riammogliava regolarmente con la cattolica signorina Carvoisin : — la prima moglie sporse reclamo al Parlamento. Questioni simili si presentavano tuttodì : tale la causa Roux-Robenquin (1), la causa della marchesa d'Anglure (2), e altre ancora (3).

I Parlamenti, smettendo in parte le loro tradizioni antiliberali (4), iniziarono nella seconda metà del secolo, come dice il Beauchet (5), una giurisprudenza più consolante per i Protestanti. Chiusero gli occhi sulle irregolarità dei loro matrimonii, ed opposero quasi sempre una *fin de non-recevoir* generale alle azioni di nullità mosse contro i medesimi, sia che fossero intentate dai collaterali o dai coniugi stessi. Si ammetteva come prova sufficiente il semplice possesso di stato, e si riconoscevano come legittimi i figli nati da tali matrimonii. Ma nel caso, che un coniuge, abbandonata la sposa protestante, si fosse regolarmente unito ad una cattolica, i Parlamenti non si spinsero fino a dichiarar nullo il secondo vincolo, ma si limitarono a condannare il binubo a un risarcimento di danni verso la prima moglie (6).

---

(1) Cfr. al riguardo: *Discours de Servan, avocat général au Parlement de Grenoble dans la cause d'une femme protestante*, Grenoble, 1767.

(2) Target, *Consultation sur l'affaire de la dame marquise d'Anglure, contre les sieurs Petit, dans laquelle on traite du mariage et de l'état des Protestants*, Paris, 1787. Inoltre un *Mémoire* di Elia di Beaumont, ed una *Consultation*, firmata da Henrion de Pansey, De Bonnières, De Lamalle, Lacretelle; cfr. Lods, p. 8, n. 1.

(3) Cfr. Lods, Op. cit., p. 6, n 1.

(4) Challamel, Op. cit. (sopra, p. , n.), p. 435 sg.

(5) Beauchet, Op. cit., p. 671.

(6) Simon, Op. cit., p. 1139; Lods, Op. cit., p 13.

Ora, a parte tale enorme scandalo, la tacita tolleranza giudiziaria non era senza inconvenienti: le sentenze favorevoli non bastavano a guardare i Protestanti da lunghi e penosi e non sempre sicuri processi, e potevano d'altronde essere cassate dal Consiglio del re. Ferme restando poi le leggi contro di essi, la sorte loro dipendeva anche nel campo amministrativo dal capriccio momentaneo dei governatori delle provincie.

Questa condizione di cose non poteva durare più; e lo si vide dall'aire che prese il movimento liberale dopo assunto al trono Luigi XVI. Se anche la massa dei sudditi non era ancora immune dal bigottismo, di cui aveva dato segni così solenni sotto Luigi XV (1), ben diversi erano omai i consiglieri del principe. Turgot aveva anzi cercato di far adottare una formula più consona coi nuovi tempi nel giuramento, che il re doveva pronunciare nell'atto della solenne consacrazione promettendo di favorire la chiesa e di sterminare gli eretici (2). Non vi riuscì, anzi fu sbalzato dalla sua carica prima che potesse attuare i suoi antichi propositi di tolleranza. Ma il suo indirizzo non fu più smentito dai successori, sospinti omai dall'opinione delle classi dirigenti, sempre più veemente nelle sue aspirazioni alla libertà, sempre più rinfocolata da una produzione letteraria davvero esuberante.

A proposito di questa è forza omai che ci contentiamo di semplici accenni agli scritti più notevoli. Tale quello pubblicato anonimo da Turneau de la Morandière, di intonazione così esplicita, che il Grimm

(1) Cfr. Aubertin, *L'esprit public au XVIII[e] siècle*, 3[a] ed., Paris, 1889, p. 400 sgg.

(2) Cfr. Schott, Op. cit., p. 408.

si felicitava, come di un progresso dei costumi e di un segno evidente della mitezza del Governo, che si fosse potuto pubblicare in Francia un simile scritto (1). Il cui titolo era:

Principes politiques sur le rappel des Protestants de France, Paris, 1764.

Nel febbraio del 1767 il Marmontel pubblicava il suo romanzo storico-filosofico: *Bélisaire*, intorno al cui capitolo XV si infervorò una vera lotta fra illuminati ed intransigenti. Quel capitolo, che per antonomasia fu chiamato in seguito il *capitolo della tolleranza*, sollevò le proteste dell'arcivescovo e della facoltà teologica di Parigi, che fecero mettere il libro all'indice. L'autore tornò alla carica con un suo nuovo romanzo: *Les Incas*. Nè questo fu, come vedremo, l'ultimo scritto del Marmontel sulla libertà religiosa.

Un altro dei corifei della Enciclopedia, il barone d'Holbach, traduceva un opuscolo inglese (2), e gli dava il titolo vibratissimo di:

L'intolérance convaincue de crime et de folie, Londres (Amsterdam), 1769.

Il Raynal scriveva: *Du Toléralisme* (3); e alla *Tolérance* dedicava un importante articolo la stessa Enciclopedia (4).

V'era chi si sforzava di far risaltar bene la mostruosità della condizione giuridica dei Protestanti di Francia, sia semplicemente esponendola (5), sia con-

(1) Simon, Op. cit., p 1139.

(2) *Indipendent Whig,* di Th. Gordon e J. Treuchard.

(3) In Opp., Londres 1782, Tom. I, p. 272.

(4) Cfr. sopra, p. 132.

(5) Per es.: [Anonimo], *Essai sur l'état actuel des Protestants de France*, Amsterdam, 1772; [Anonimo], *Réflexions tirées des lois du royaume sur l'état actuel des Protestants de France,* Genève, 1783; [Anonimo], *Entretien d'un évêque*

frontandola con quella dei Dissidenti stranieri (1), sia ancora facendone argomento di romanzi sensazionali (2). In questo ordine di idee eccelle su tutti gli altri lo scritto seguente del Condorcet (pubblicato però anonimo):

Réflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France relatives aux Protestants, s. l. 1778 (3).

Questo medesimo libro del Condorcet fu ripubblicato lo stesso anno a Maëstricht ed attribuito falsamente al Voltaire (4). Riapparve una terza volta,

---

de l'Assemblée avec un curé de Paris sur les mariages des Protestants en France, Genève, 1786.

(1) Per es.: [Anonimo], *Dissertation sur la tolérance civile et religieuse en Angleterre et en France à l'égard des non conformistes à la religion dominante*, Genève et Paris, 1778. Ne era autore Émilien Petit.

(2) Così il romanzo di Rabaut de Saint-Étienne, pubblicato prima col titolo: *Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borely, mort à Londres âgé de cent trois ans, recueillies par W. Jesterman, ouvrage traduit de l'anglais et trouvé parmi les papiers de M. de Voltaire*, Londres, 1779. Seguiva in questa edizione *La Tolérance aux pieds du Trône*, di cui diremo più sotto. La seconda edizione si intitolava: *Le Vieux Cévenal ou Anecdotes*, ecc., Londres, 1784. Seguivano le *Réflexions* del Condorcet, e lo scritto, di cui è detto sotto, p. 410, n. 4.

(3) Fu inserito poi in un: *Recueil des pièces sur l'état des Protestants de France*, Londres, 1781. La raccolta conteneva: 1° *Récit de ce qui s'est passé*, ecc. (cfr. sotto, p. 409, n. 1); 2° *Réflexions d'un citoyen*, ecc.; 3° *Sur les moyens de traiter les Protestants français comme des hommes sans nuire à la religion catholique, par M***, docteur en droit canon de la faculté de Cahors en Querci*; 4° *Lettres de M***, avocat au Parlement de Pau, à M*** prof. en droit civil à Cahors.* Autore della raccolta sarebbe, secondo il Barbier (s. v. *Recueill*, ecc., Vol. IV, col. 79-80). lo stesso Condorcet.

(4) Cfr. dizionario citato del Barbier, s. v. *Réflexions*, ecc.; e Lods, Op. cit., p. 7, n. 2.

ma di nuovo anonimo, l'anno di poi col seguente titolo (1):

La tolérance aux pieds du trône, Londres, 1779.

Basterà trascriverne questo brano, ove si compendia bene il sentimento dei Cattolici tolleranti di quel tempo: « Nous ne proposons pas de tolérer les dogmes de la religion réformée, mais de cesser d'opprimer ceux qui la professent. Nous ne demandons pas que les protestants aient un culte et des ministres, nous demandons qu'ils puissent avoir des enfants. Nous ne parlons point d'introduire dans l'État deux religions, quoique la liberté des cultes publics n'ait excité aucun trouble dans les États qui l'ont établie; mais nous disons qu'il faut que tous les hommes qui vivent dans un Etat, qui payent les impôts, qui obéissent aux lois, y jouissent des droits de l'homme et du citoyen ».

Ma i Protestanti si accomodavano a questo programma minimo? Le loro aspirazioni erano ben più alte, miravano sopratutto alla libertà di culto; tant'è vero che, avendo il Turgot fatto compilare dall'avvocato Legouvé una memoria sul matrimonio dei Protestanti, questi si rifiutarono di sottoscriverla perchè non vi si diceva nulla delle altre loro ben giuste rivendicazioni (2). Ciò per altro non toglieva che, senza pregiudizio dei loro diritti, essi coordinassero i loro sforzi con quelli dei Cattolici tolleranti.

---

(1) Lods, Loc. cit.; nel Dizionario del Larousse (s. v. *Tolérance*) questa *Tolérance aux pieds du Trône* è senza più attribuita al Turgot. D'altra parte da alcune parole del Simon (Op. cit., p. 1139) si potrebbe sospettare ch'egli ne ritenesse autore il Malesherbes. Non ho modo di appurare la cosa; ma mi attengo all'opinione del Lods, che più diligentemente di ogni altro ha esaminati e collazionati questi opuscoli.

(2) Schott, Op. cit., pp. 412-413.

E per la prima volta, il 15 dicembre 1778, la causa dei Protestanti veniva coraggiosamente portata e propugnata in pieno Parlamento di Parigi dal signor di Bretignières. Se anche la maggioranza decideva « qu'il n'y avait pas lieu de délibérer, s'en rapportant à la prudence du roi », essa riconosceva però con questo che le disposizioni di Luigi XIV dovevano omai riformarsi e che semplici ragioni di costituzionalità potevano impedirle di non farlo essa medesima (1).

Varie circostanze intervennero in quegli anni a rimuovere ogni indugio. E furono massimamente queste: *a*) La promulgazione dell'Editto di tolleranza di Giuseppe II in Austria, che esercitò una grande influenza anche in Francia, sia perchè l'Austria erasi fino allora considerata come lo Stato più reazionario (2), sia perchè la stessa Maria Antonietta si appropriò con entusiasmo le idee del fratello Giuseppe II (3), sia infine perchè non si tralasciò di magnificare anche in Francia la buona accoglienza fatta in genere dall'alto clero austriaco ai nuovi provvedimenti (4); *b*) L'alleanza stretta dalla Francia con gli Stati Uniti d'America, e la conseguente propaganda di liberalismo che fecero Americani soggiornanti in Francia, come il Franklin, o Francesi tornati d'America, come il Lafayette (5); *c*) La libertà di culto concessa ad

(1) *Récit de ce qui s'est passé le 15 décembre à l'Assemblée des Chambres du Parlement*, 1778; Cfr. pure *Recueil*, cit. sopra, p. 407, n. 3. Cfr. Lods, Op. cit., pp. 6, 14.

(2) Schott, Op. cit., p. 410.

(3) Schott, Op. cit., pp. 416-417.

(4) Per es.: *Lettre circulaire de Mgr. l'évêque de Königgrätz en Bohême, ou Règlement de tolérance adressé le 20 nov. 1781 au clergé de son diocèse, traduit de l'original latin*, s. l., 1782. Cfr. del resto sotto, § 16.

(5) Schott, pp. 410, 414 sgg.

alcune colonie, e quella riconosciuta agli Inglesi che dimorassero in Francia col trattato di commercio del 1785 (1); *d)* Finalmente e principalmente il proposito ormai incrollabile e l'accordo, anzi la intesa cordialissima di Cattolici illuminati e altolocati, come il barone di Bréteuil, Malesherbes, Rulhière, De Saint-Vincent, ecc., coi Protestanti e principalmente con Rabaut de Saint-Étienne (2).

Si cominciò ad ottenere qualcosa con la dichiarazione del 12 maggio 1782, con la quale si rintuzzava la pretesa di alcuni curati, contraria omai alla giurisprudenza dei Parlamenti, di qualificare nei loro registri coi nomi di bastardi o con altri simili i figli dei Protestanti (3). Ma ciò era omai troppo poco.

Lo si sente già benissimo dallo stesso tono imperioso dei titoli apposti alle scritture, le quali uscivano man mano anonime, per esempio:

Le roi doit modifier les lois portées contre les Protestants, Londres, 1784 (4).

Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux Protestants, Ausbourg, l'an du rappel (1787) (5).

La vérité rendue sensible à Louis XVI sur le rappel des Protestants, Londres, 1787.

Un peso più grande assai, anzi assolutamente decisivo per la futura opera legiferatrice, ebbero le due memorie pubblicate dal Malesherbes:

---

(1) Schott, p. 411.

(2) Lods, Op. cit., p. 14.

(3) Cfr. Beauchet, Op. cit., p. 675.

(4) Era compresa nella raccolta, di cui si è detto sopra a p. 407, n. 2. Parlando della quale raccolta, il Barbier fa autore il Condorcet di questa scrittura, che sarebbe l'ultima delle tre menzionate in una nota, trovata fra le sue carte.

(5) Di Rabaut Saint-Étienne, Cfr. Lods, pp. 7-8.

Mémoire sur les mariages des Protestants en 1785. Second Mémoire, etc., Londres (Paris) 1787 (1).

Lo svolgimento secolare della spinosissima questione vi è magistralmente riassunto; e delle proposte pratiche e concrete vengono messe innanzi, sulle quali si impostò di poi la legge da tanto invocata.

La quale non tardò più gran fatto.

Il 7 febbraio 1787 Roberto di Saint-Vincent tenne nel Parlamento di Parigi un caloroso discorso per i Protestanti; ed il Parlamento deliberò di incaricare il primo presidente di recarsi dal Re e di supplicarlo a considerare i modi migliori per dare uno stato civile ai Protestanti (2). Quanto cammino dal 1778!

Il 23 maggio successivo Lafayette prende la parola nel secondo ufficio dell'Assemblea dei Notabili, presieduta dal conte di Artois fratello del Re, per protestare contro gli atti di arbitrio, di cui erano vittima dei Cristiani in Francia. Il presidente gli vuol togliere la parola; ma in suo aiuto interviene il tollerantissimo Monsignor de la Luzerne, vescovo di Langres, e anch'egli si pronuncia perchè quello stato di cose omai insopportabile abbia un termine. E l'ufficio allora decide quasi unanime che una mozione in tal senso sia presentata al Re (3).

Questi l'accolse benevolmente; e il barone di Breteuil e il Malesherbes prepararono tosto il progetto (4)

---

(1) Ripubblicata poi insieme alla precedente nel 1788.

(2) *Réclamation du Parlement en faveur des Protestants de France, par* M. De Saint-Vincent, tre tirature, s. l., nello stesso anno, 1787. Cfr. Lods, pp. 4-8; Schott, p. 416.

(3) Auquez, Op. cit., pp. 206-207.

(4) Rabaut de Saint-Étienne, informato del progetto, tentò ancora nell'estate del 1787 di spingere l'opinione pubblica e i governanti fino alla concessione di una piena libertà di

di quello, che fu poi il celebre Editto di tolleranza del 17 novembre 1787. Si componeva di 37 articoli e si intitolava: *Édit du roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique.* Parrebbe quindi dover abbracciare tutti gli Acattolici, ma dal preambolo e dall'insieme delle disposizioni risulta che non si può riferire che ai Riformati (1).

Nel preambolo il re confessa l'inanità degli sforzi

---

culto (cfr. SCHOTT, p. 417) con uno scritto, il quale, salvo errore, dovrebbe esser questo (attribuitogli dal LODS, p. 8): *Réflexions impartiales d'un philanthrope sur la situation présente des Protestants et sur les moyens de la changer*, Paris, 1787.

(1) Non si poteva pertanto riferire agli Israeliti. La loro condizione era stata sempre miserrima anche in Francia (cfr. VIOLLET, Op. cit., p 353 sgg.; BEAUCHET, Op. cit., p. 681 sgg.). Luigi XVI li affrancò bensì nel 1784 da alcuni gravami personali esosi (LÉMANN, *L'entrée des Israélites dans la société française, et les États chrétiens*, Paris, 1886, p. 12 sg)., ma imponeva nello stesso anno sugli Ebrei d'Alsazia l'obbligo anche più esoso di chiedere al re una autorizzazione formale per maritarsi (LÉMANN, Op. cit., pp. 37-89). Una rimarchevole Memoria del grande MIRABEAU (*Sur Moses Mendelsshon, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande Bretagne*, Londres, 1787), cominciò a predisporre l'opinione pubblica in loro favore, aprendo la Francia a quell'opera di rigenerazione degli Israeliti, a cui si erano dedicati in Prussia Lessing, Mendelsshon, Dohm (LÉMANN, p. 361-381). La Società Reale di Scienze ed Arti di Metz poneva nell'anno 1787 a concorso il tema seguente: *Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France?* Molte buone Memorie furono presentate; fra le quali però eccelleva quella, con cui allora per la prima volta si fece conoscere il celebre abate GREGOIRE, *Essai sur la régénération des Juifs*, Metz, 1789 (LÉMANN, p. 461 sgg.). — Sembra che nel 1788 Luigi XVI pensasse alla emancipazione degli Israeliti, incaricando il Malesherbes di redigerne un progetto. Cfr. LÉMANN, Op. cit., pp. 393-473.

fatti dai suoi predecessori per ridurre i sudditi all'unità della fede, constata la falsità della finzione giuridica secondo cui in Francia non sarebbero più esistiti dei Riformati, ammette la necessità di regolarizzare la loro posizione; ma al tempo stesso dichiara solennemente che la sola religione cattolica avrebbe potuto esercitarsi pubblicamente, e che i Dissidenti non avrebbero ricevuto dalla legge « *que ce que le droit naturel ne nous permet pas de leur refuser* ».

L'art. 1° concede ai Protestanti il godimento di ogni diritto patrimoniale e il libero esercizio d'ogni arte, industria, commercio e professione, ad eccezione però delle cariche giudiziarie, municipali e riferentisi all'insegnamento pubblico. L'art. 2° decide che essi potranno contrarre matrimoni legittimi o far legittimare i già contratti irregolarmente, nelle forme determinate minutamente da articoli successivi, i quali dànno ad essi facoltà di scelta di celebrare il matrimonio o davanti ai parroci o davanti ai giudici locali. Gli articoli 3 e 4 proibiscono ogni forma di comunità fra gli Acattolici, e interdicono ai loro ministri di qualificarsi tali in qualunque atto o di distinguersi come tali con qualunque segno esteriore. Altri articoli regolano la materia dei battesimi e delle sepolture, altri quelle delle feste cattoliche, che dovranno osservarsi anche dai Protestanti, e così via.

Riassumendo, è la *morte civile*, di cui erano colpiti per lo innanzi i Protestanti di Francia, quella che l'Editto di Luigi XVI unicamente fa scomparire (1); e bisogna pertanto riportarsi alle condizioni particolari di quel paese per poterlo designare a stretto rigore di termini un Editto di tolleranza: tanto esso

---

(1) VIOLLET, Op. cit., p. 349.

è inferiore all'Editto austriaco del 1781, per non parlare degli Editti prussiani dello stesso tempo!

I Protestanti ne rimasero da principio, e a buon diritto, un po' delusi; poi, riconfortati dall'infaticabile Rabaut, gli fecero festa (1).

I Cattolici intolleranti, per contro, gli fecero il viso dell'armi; e poichè esso doveva, prima di entrare in vigore, essere registrato dai vari Parlamenti, si misero in moto per impedirlo. Il Clero e il Parlamento di Parigi, che pure aveva dato la prima spinta alla cosa, fecero pervenire le loro rimostranze, stampate, al sovrano, non tanto contro il concetto fondamentale dell'Editto, quanto contro i termini di esso, che non parevano salvaguardare a sufficienza le prerogative della religione cattolica. Fioccarono gli scritti degli intransigenti; e la Marescialla di Noailles e Madama di Genlis si presero la briga di portare in giro a tutti i membri del Parlamento un certo *Discours* da esse commesso all'abate Bonnaud, e pieno di tirate contro l'Editto e le mene dei Protestanti, non riuscendo, a dire il vero, col loro zelo intempestivo che a guadagnarsi il nomignolo canzonatorio di *Madri della chiesa* (2).

Da parte degli illuminati e dei tolleranti non si stette colle mani in mano. Alle rimostranze dei corpi costituiti si fece rispondere dal re; alle tirate rettoriche di vari oratori intransigenti, come quel Duval D'Epresmenil, il quale il 7 dicembre nella sala delle adunanze del Parlamento, indicando l'immagine di Cristo, chiedeva, se si voleva proprio, approvando l'Editto, metterlo in croce una seconda volta, replicò

(1) SCHOTT, p. 422 sg.

(2) SIMON, p. 1140; LODS, p. 15 sg.; SCHOTT, p. 420; ecc.

trionfalmente l'eloquenza convinta di Roberto di Saint-Vincent e di altri; agli opuscoli, ai libelli si contrapposero altri scritti in copia non minore (1), e fra di essi merita, e per il suo valore e per il suo carattere quasi ufficiale, di essere particolarmente ricordato quello, che il Rulhières compose d'incarico del Barone di Bréteuil, il ministro controfirmatario dell'Editto.

Eclaircissements historiques sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes et sur l'état des Protestants en France depuis le commencement du règne de Louis XIV jusqu'à nos jours, tirés des différentes archives du gouvernement, Paris, 1788.

È in due parti, di cui la seconda contiene il rapporto generale fatto al Re dallo stesso Barone di Bréteuil.

---

(1) Sono per altro di intonazione molto varia. Cfr., per es.: [Anonimo], *Lettre d'un magistrat, dans laquelle on esamine également ce que la justice du roi doit aux Protestants et ce que l'intérêt de son peuple ne lui permet pas de leur accorder*, Avignon et Paris; ne era autore J. N. Moreau, arrabbiato conservatore, il quale per altro (p. 37 sgg.) ammette la necessità di un matrimonio civile pei Riformati. Inoltre: [Anonimo], *Lettre d'un magistrat de Province à M. X.*, s. l., 1787: autore H. Jabinau. Il signor Clozel d'Arnery, écuyer avocat au Parlement, voleva che i parroci cattolici fossero tenuti a celebrare i matrimonii dei Protestanti senza poter sottoporli ad indagini odiose: *Moyens de constater l'état civil des Protestants. Droits et devoirs des curés à leur égard*, Genève, 15 dic. 1787, p. 17 sgg.; cfr. Friedberg, Op. cit., p. 543. Inoltre: [Anonimo], *Lettre impartiale sur l'édit des Protestants à M. le comte de ****, s. l., 8 gennaio 1788; [Anonimo], *Lettres sur la Révocation de l'édit de Nantes à madame de ****, s. l., 1788; [Anonimo], *Considerations sur l'édit au sujet des Protestants*, s. l., 1788; Cairol (avvocato al Parlamento di Parigi), *Conférances de jurisprudence sur l'édit concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*, Paris, 1788; e altri scritti, anche in versi, sui quali vedi Lods, p. 10.

Per farla breve, l'Editto fu poi registrato dal Parlamento di Parigi il 29 gennaio 1788, e dagli altri Parlamenti poco di poi (1); ma rimostranze e apologie si perdettero ben presto nella grande bufera dell'89.

VI. — Quello che la Rivoluzione fece in materia di libertà religiosa costituisce un fenomeno unico nella storia. Questa non ci ha mostrato fin qui e non ci mostrerà anche in seguito se non eccessi di intolleranza, perpetrati in nome delle credenze più diverse, è vero, ma pur sempre di credenze positive; la Rivoluzione ci ha fatto invece vedere in opera per la prima ed unica volta la intolleranza della miscredenza, o della negazione.

Ma la diversità fra i due fenomeni è forse, chi ben guardi, più di forma che non di sostanza; poichè aveva già osservato il D'Alembert: « l'incrédulité est une espèce de foi pour la plupart des impies ». Il che è vero non soltanto, come dimostrò molto brillantemente il Laurent, dal quale questa citazione è presa (2), per le menti colte, che sanno sostituire alle credenze religiose abbandonate con atto cosciente del loro raziocinio un complesso ben organico di concezioni scientifiche o almeno di convinzioni personali, e insieme un nobile sentimento altruistico, quale lo stesso Tocqueville ammirava in alcuno dei razionalisti dell'antico regime (3); ma è pure vero, siccome ha osservato anche da ultimo il Mosca, per gli incolti, per coloro i quali arrivano alla miscredenza per puro spirito di imitazione o di ribellione, e che, abbattute

(1) Schott, p. 421.
(2) Laurent, Op. cit., XII, p. 38 sgg.
(3) Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Capo XIV, Paris, 1856, p. 238.

le antiche fedi, non si peritano poi di accoglierne con uguale fanatismo altre anche più indefinite ed irrazionali e superstiziose, pronti a credere all'agitatore rivoluzionario con la stessa cecità con cui avevano creduto al prete (1).

E bisogna anche dire subito, che la intolleranza della Rivoluzione è bensì senza riscontri nella storia, ma solo quando la si consideri come fenomeno collettivo o sociale, come regime politico-religioso, realmente, se pure magari solo transitoriamente, attuatosi. Poichè, come fenomeno individuale, come sistema speculativo, essa ebbe dei precedenti significantissimi, che già vedemmo, nella dottrina liberticida dei deisti inglesi e dei razionalisti francesi, che da quelli immediatamente procedettero, anzi, allarghiamo pure il campo, nella dottrina di tutti i sostenitori del concetto e del principio di una religione naturale, di qualunque tempo o paese essi siano.

Di qui, pertanto, dobbiamo derivare la prima fonte della legislazione rivoluzionaria in materia di religione; poichè è troppo risaputo che la mente di tutti coloro, a cui quella legislazione si deve, erasi venuta coltivando esclusivamente sui libri di quei filosofi, e doveva quindi, anche nell'azione, procedere unicamente e ciecamente sulla traccia dei loro sistemi. Questo, è naturale, non serve per altro a darci ragione della intolleranza miscredente delle masse, che nulla sapevano di filosofia. Ma per le masse, o mi sbaglio di molto o la cosa è assolutamente di una semplicità intuitiva: ognuno di noi proietti sul torbido sfondo parigino dell'epoca quella mezza dozzina

(1) Mosca, *Elementi di Scienza politica*, Roma, 1896, pagina 293 sgg.

di mangiapreti moderni, che primi gli capitino sotto mano, e avrà la soluzione del problema.

E si aggiunga, come coefficiente più specifico, lo spirito della razza, che era stato sempre ed è rimasto anche di poi derisore irriverentissimo della sua religione e flagellatore acerbo dell'opulenza, della avidità e della gaudiosità del suo clero; e si vedrà, come quella non fu al postutto, che la canzonatura sanguinosa del Rabelais cambiatasi ad un tratto in persecuzione sanguinaria.

Onde il regime religioso della Rivoluzione si riduce ai nostri occhi ad un fenomeno, singolare quanto si vuole, ma altrettanto facile a comprendersi, se pure non sempre agevole a spiegarsi partitamente.

Esso ebbe, di fatti, varie fasi, e presenta a ogni fase delle contraddizioni notevoli.

Un primo periodo può anzi prender nome dal perdurare della intolleranza cattolica.

Proclamando il 26 agosto 1789 i diritti dell'uomo, l'Assemblea costituente aveva già scritte all'articolo 10 queste magnifiche parole: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Ma esse erano ben lontane dall'avere nella mente del legislatore francese la portata di quelle dichiarazioni dei diritti americane, che gli erano servite di modello (1). Colà si mirava sopratutto alla libertà di culto, qui non si considerava se non la libertà di coscienza individuale (2).

(1) Cfr. Iellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig, 1895, p. 7 sgg., p. 19.

(2) Cfr. Simon, Op. cit., p. 1146 sgg.; Pressensé, *Histoire des relations de l'Église et l'État de 1789 à 1814*, Paris, 1890;

Tant'è vero che la domanda rivolta all'Assemblea nella seduta delli 23 agosto da Rabaut-Saint-Étienne, allora deputato di Nîmes, che fosse esplicitamente concesso l'esercizio pubblico del culto protestante, fu respinta a grande maggioranza (1). Restava pertanto alla religione cattolica la qualità di culto dominante; e ai dissidenti non spettava se non quella di culti tollerati, assumendo qui la parola tolleranza il senso ristrettissimo di esercizio puramente privato o individuale della religione.

Appunto contro questi due termini: *culto dominante* e *tolleranza* aveva in quella memorabile seduta scagliati i fulmini della sua poderosa eloquenza il grande Mirabeau.

« Je ne viens pas prêcher la tolérance; la liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot tolérance, qui voudrait l'exprimer, me parait en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'autorité qui tolère, pourrait ne pas tolérer ». E più oltre: « *Dominant*, je n'entends pas ce mot, et j'ai besoin qu'on me le définisse. Est-ce un culte op

---

Chamard, *La Révolution, le Concordat et la Liberté religieuse*, Paris, 1891; Robinet, *Le mouvement relig. à Paris pendant la Revolution (1789-1801)*, Tom. I; *La Révolut. dans l'Église, juillet 1789 à sept. 1791*, Paris, 1896; Debidour, *Histoire des rapports de l'Égl. et l'Ét. en France de 1789 à 1870*, Paris, 1898.

(1) Il discorso di Rabaut è una carica a fondo contro la parola *Tolleranza*: « La Tolérance! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il sera, ce mot injuste, qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous »; cfr. *Œuvres de R. de St. Étienne*, Paris, 1826, Tom. II, p. 149.

presseur que l'on veut dire? Mais vous avez banni ce mot, et des hommes qui ont assuré le droit de liberté ne revendiqueront pas celui d'oppression. Est-ce le culte du prince que l'on veut dire? Mais le prince n'a pas le droit de dominer sur les consciences ni de régler les opinions. Est-ce le culte du plus grand nombre? Mais le culte est une opinion; tel ou tel culte est le résultat de telle ou telle opinion. Or, les opinions ne se forment pas par le résultat des suffrages; votre pensée est à vous elle est indépendente, vous ne pouvez pas l'engager! » (1). Ma fu indarno. Ed a lui non restò che esprimere in quell'occasione il suo dolore nel vedere che « l'Assemblea nazionale invece di soffocare il germe dell'intolleranza, la collocava quasi in riserva, in una dichiarazione dei diritti dell'uomo » (2).

Quanto fosse ancora profondamente radicata nell'Assemblea l'intransigenza cattolica apparve nella seduta delli 23 dicembre 1789, allorchè il conte di Clermont-Tonnerre propose che i Protestanti e gli Israeliti fossero dichiarati idonei a qualunque carica pubblica. A

(1) *Collection complète des travaux de Mirabeau l'aîné à l'Assemblée nationale*, Paris, 1792, Tom. II, p. 61; e anche *Œuvres de Mirabeau*, Paris, 1825 sgg., Tom. VII, p. 287. Il Mirabeau proseguiva dimostrando eloquentissimamente i vantaggi della molteplicità dei culti, e combattendo le obbiezioni solite a muoversi contro di essa.

(2) Simon, p. 1148, n. 1. Difatti l'Assemblea intendeva la riserva, di cui all'art. 10 della Dichiarazione dei diritti, non già nel senso più naturale, che l'esercizio dei varii culti non dovesse turbare mai l'ordine pubblico, sibbene in un senso di gran lunga più ristretto e innaturale, cioè nel senso che l'esercizio dei culti dissidenti non potesse mai essere pubblico, cioè violare quel monopolio della pubblicità delle pratiche religiose, che le antiche leggi avevano attribuito alla Chiesa cattolica.

grande stento l'Assemblea consentì a che per i primi fossero tolte le restrizioni poste dall'editto del 1787; ma quanto agli Ebrei, ad onta dell'appoggio dato alla loro causa dal Mirabeau, essa dichiarò di non volere nulla innovare. Gli Israeliti non furono poi equiparati agli altri cittadini nel godimento di tutti i diritti civili e politici se non implicitamente, con la Costituzione del settembre 1791, ed esplicitamente con il decreto 28 settembre 1791 (1).

Un secondo periodo, ben distinto dal precedente, si era di già iniziato, quando l'Assemblea costituente coronava il suo operato con la Costituzione delli 3-14 settembre 1791 la quale, al suo titolo I, proclamava ch'essa avrebbe garantito: « La liberté à tout homme... d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ».

Formalmente i rapporti erano ancora, a dire il vero, identici; si aveva cioè tuttavia un *culto dominante*, e accanto a quello dei *culti tollerati*. Ma le due espressioni avevano omai cambiato di contenuto, e la prima aveva visto di molto restringersi e la seconda invece allargarsi la propria portata.

Difatti la tolleranza non riguardava più solamente la persona dei dissidenti, ma anche la loro religione, comprendeva cioè, accanto alla libertà di coscienza, quella di culto (2). E da un'altra parte la posizione di

(1) Provocato, perchè non si ritenne da alcuno sufficiente la garanzia, solamente implicita, della Costituzione; cfr. VIOLLET, Op. cit., p. 361 sg.

(2) [Anonimo], *L'Unité du culte public, principe social chez tous les peuples*, Paris, 1789; [Anonimo], *De la Liberté de culte*, Paris, 1791; autore dei due scritti era l'avvocato Ath. Roux de Laborie, il quale avversava questa novità. Condannato in seguito per mene realistiche egli ebbe poi una parte spiccata nella Restaurazione.

culto dominante non implicava più quella di culto tiraneggiante, e inoltre non spettava più alla vecchia Chiesa cattolica-romana ortodossa, ma a quella nuova Chiesa cattolica eterodossa, a cui l'Assemblea costituente aveva dato vita, votando la cosidetta Costituzione civile del clero (1). Poichè solamente a quella parte del clero cattolico, la quale aveva accettata e giurata la Costituzione civile, si mantennero quegli assegni, che, dopo secolarizzati tutti i beni ecclesiastici, si erano fissati in sostituzione di essi sul bilancio dello Stato.

Discutendosi nell'Assemblea la Costituzione civile, uno dei suoi propugnatori più influenti non si era peritato di asserire questo principio: « Noi siamo una Convenzione nazionale, noi avremmo indubbiamente il diritto di mutare la religione; ma non lo faremo, sarebbe un delitto » (2). Uno scrupolo somigliante non ebbero più, come vedremo, le posteriori assemblee di Francia. Ma intanto è evidente che la semplice enunciazione del principio era già un atto di intolleranza. Ed era poi anche naturale che, partendo da una premessa siffatta, la Costituzione civile non si arrestasse nella sua opera di riforma della Chiesa cattolica a quei provvedimenti giuridici ed economici, che sono indubbiamente di competenza di ogni Stato, e che si possono sancire senza violare la libertà di coscienza o di culto; ma sia andata più oltre, ed abbia toccato all'ordinamento interno, puramente religioso della Chiesa cattolica con provvedimenti, che costituivano quindi

(1) SCIOUT, *Histoire de la Constitution civile du clergé. L'Église sous la Terreur et le Directoire* (*1790-1801*); tom. I, II, Paris, 1872; III, 1880; IV, 1881; ripubblicate come *Abrégé* in un vol., Paris, 1887; DEBIDOUR, Op. cit., pp. 63-93.

(2) Cfr. SIMON, p. 1154 sgg.

indubbiamente una nuova violazione di quelle libertà. Si comprende da ultimo ancora, come, sempre procedendo innanzi in quell'indirizzo, la applicazione pratica dei principii della Costituzione siasi trasformata in una vera opera di persecuzione.

Rifiutandosi a sottoscrivere la Costituzione, la vecchia Chiesa cattolica ortodossa perdeva ogni diritto a rimanere la Chiesa ufficiale, ma non perdeva certo il diritto, riconosciuto omai ad ogni religione, di vivere come culto tollerato. E così la intendevano gli ortodossi, che vollero procurarsi edifizi nuovi per esercitarvi il culto loro; così l'intendeva il Re, che pur avendo sanzionata la Costituzione civile, credeva però di potersi attenere personalmente alle pratiche della religione antica; così la intendevano alcuni dei più strenui fautori della libertà religiosa sotto l'antico regime, quali il Lafayette, che aprì in casa sua una cappella privata, e il Marmontel, che scrisse d'incarico dei suoi elettori del dipartimento dell'Eure una: *Opinion sur le libre exercice des Cultes* (1), in cui — evoluzione ben sintomatica — invoca a favore del clero cattolico quelle medesime massime di tolleranza che aveva già un tempo nel suo *Belisario* opposto alla intransigenza di esso. Ma così non la intesero nè la Assemblea costituente, nè di poi l'Assemblea legislativa, nè infine e sopratutto la Convenzione nazionale. Per ordine di esse gli ecclesiastici che rifiutavano di prestare il giuramento alla Costituzione, furono parte

(1) *Œuvres complètes*, Paris, 1819, Tom. I, p. 473 sgg. — Anche Andrea Chenier scriveva nel *Moniteur* il 22 ottobre 1791 contro la costituzione civile come contro una violazione della vera libertà di coscienza, ch'egli avrebbe voluta garantita con un netto sistema separatistico; cfr. Debidour, Op. cit., p. 94 sgg.

come convinti e parte semplicemente come sospetti di cospirare ai danni della patria, incarcerati, deportati, uccisi in massa.

Un terzo periodo è contrassegnato da quell'opera di distruzione del Cristianesimo. e poi di ogni altra religione positiva, che si iniziò bensì sullo scorcio del 1791, ma non toccò il suo punto culminante se non sullo scorcio del 1793 (1).

Osserva accortamente il Simon (2), che posto come principio il potere dello Stato di mutare la religione, se ne doveva logicamente dedurre anche quello di sopprimerla. Dalla persecuzione del clero cattolico ribelle si passò ben tosto a quella del clero costituzionale; dalle ostilità contro il Cattolicismo a quelle contro il Cristianesimo; dalla distruzione del Cristianesimo a quella di ogni altro culto. A grado a grado si vennero abolendo e distruggendo tutti i contrassegni esteriori di qualunque culto, e proibendo tutte le loro cerimonie. E lo Stato, adottando il calendario repubblicano, troncava anche questo ultimo vincolo indiretto che lo legava alle secolari credenze del paese.

La nuova Costituzione del giugno 1793 poneva bensì all'art. 7 della sua Dichiarazione dei diritti che: « le droit de manifester sa pensée et ses opinions..... le libre exercice des cultes ne pouvaient être interdits »; ma oltre che la Costituzione, com'è noto, non ebbe mai vigore, ecco che apprezzamento facevano gli onnipotenti Giacobini, per bocca d'uno dei loro oratori, di tale disposto: « poichè la Convenzione intende di

---

(1) Robinet, Op. cit., Vol. II. *Préliminaires de la déchristianisation, sépt. 1791 à sépt. 1793*, Paris, 1898; Debidour, Op. cit., pp. 94-122.

(2) Simon, p. 1178.

garantire la libertà dei culti, è necessario ancora perdonare tale debolezza al resto della generazione ».

Cotesta indulgenza non durò a lungo.

Con l'istituzione del culto della *Dea Ragione*, la cui festa fu celebrata il 10 novembre 1793, gli Hebertisti tentarono di imporre come credenza ufficiale dello Stato francese non tanto un vero e puro materialismo od ateismo, come si è soliti ad affermare, quanto piuttosto una specie di deismo nuovo, siccome bene dimostrò l'Aulard, cioè un deismo acerbo ed aggressivo, mirante meno ad affermare sè stesso che a negare il Cattolicismo (1).

Ma già un decreto del 15 novembre della Convenzione, ed uno di due giorni dopo dell'omai soverchiante Comune di Parigi, abolirono espressamente anche questo, insieme ad ogni altro culto; e per tal modo la pura e semplice negazione d'ogni credenza costituì per un momento tutto il regime politico-religioso della Francia. Il quale, è forse perfino superfluo notarlo, non va confuso neppure un'istante con il regime separatistico; poichè questo dovrebbe bensì consistere nel disinteressarsi dello Stato dalle cose di qualunque culto, ma solamente dopo concessa a ciascuno di essi la più illimitata libertà di esercizio pubblico (2).

Un quarto periodo è rappresentato dal prontissimo, anzi immediato movimento di reazione, che quegli eccessi provocarono, perdurando tuttavia il governo

---

(1) Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794). Essai historique*, Paris, 1892; Debidour, Op. cit., p. 126 sgg.

(2) Meno esattamente quindi il Debidour (Op. cit., capo IV, pp. 123-152), raccoglie tutta la sua accurata esposizione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa dal 1793 al 1795 sotto il titolo: *Séparation de l'Église et de l'État.*

del Terrore (1). Poichè è già del 21 novembre il celebre discorso del Robespierre, col quale egli, separandosi per la prima volta dagli Hebertisti, fulminò l'errore di coloro, che pretendevano di fare dell'ateismo una specie di religione. Ei vi diceva, tra l'altro, che l'ateismo per indole sua è cosa aristocratica, mentre il concetto di un Ente grande e potente, che vigila sull'innocenza oppressa, e che procede alla punizione del delitto vittorioso e superbo, è un' idea prettamente popolare. Ed è delli 8 dicembre il decreto della Convenzione, che ordinava: « Toutes violences et mesures contraires à la liberté des cultes sont défendues ».

Ma Robespierre non si arrestò a questa, che onestamente applicata sarebbe stata la vera giustizia. Continuando a far prolificare il principio mostruosamente fecondo della onnipotenza dello Stato in fatto di religione, pensò che esso, oltre che a mutare e a sopprimere, potesse anche spingersi fino a creare un nuovo culto. E fu quello appunto il culto da lui immaginato dell'Ente supremo; divenuto culto ufficiale dello Stato francese con il decreto delli 7 maggio 1794, il cui primo articolo diceva: « Il popolo francese riconosce l'esistenza dell'Ente supremo e l'immortalità dell'anima ». Gli articoli seguenti fissavano più particolarmente i dogmi del nuovo culto e bandivano per l'8 giugno quella festa dell'Ente supremo, che fu l'apoteosi di Robespierre.

La creazione religiosa di lui non fu altro — è stato omai notato da moltissimi — se non l'attuazione fanatica della concezione teorica del Rousseau, del suo

(1) Cfr., su questo movimento di reazione, AULARD, *La Politique religieuse du Comité de salut publique en décembre 1793*, in La Révolution française, 14 febbr. 1896; DEBIDOUR, p. 130 sgg.

maestro prediletto. Al Rousseau pertanto, che non si comprende proprio come il Simon possa annoverare fra i benemeriti della tolleranza (1), si deve far risalire la responsabilità suprema di questo ultimo eccesso, perpetrato dalla Rivoluzione contro la libertà religiosa (2).

Ma il Rousseau avrebbe voluto, lo vedemmo, che si cacciasse chiunque non accettava la sua professione di fede civile; e appunto uno dei fidi del Robespierre, il Jullien, non aveva neppure lui tralasciato di porre in un indirizzo alla Convenzione la stessa enormezza, che cioè si dovesse cacciare dalla repubblica chiunque non credeva all'Ente supremo. Di fronte all'indignazione, che tale inciso sollevò, Robespierre ordinò che fosse cancellato, osservando per altro che bisognava lasciare *cette vérité* negli scritti del Rousseau. Anzi, nell'art. 11 del decreto delli 7 maggio si riasseriva una volta di più la libertà dei culti; ma non era questa del pari se non una vana riaffermazione dottrinale di più; poichè le persecuzioni continuarono a tutto spiano.

Un quinto ed ultimo periodo, il cui inizio è segnato dalla caduta del Robespierre, ha come sua caratteristica la sazietà, che tanto scempio del sentimento religioso aveva omai generata in tutti gli animi, e l'indifferenza, che a proposito di religione vi avevano posta tanti e così radicali e così inaspettati tramutamenti o travestimenti di essa (3).

Di questa condizione degli animi finì per avvantaggiarsi anche la libertà (4). Si prese di fatti non solo

(1) Simon, p. 1172.

(2) Così, per es.: Lecky, Op. cit., II, p. 54; Taine, Op. cit., *La Révolution,* Tom. III, 13ª ed., Paris, 1896, p. 110.

(3) Cfr. Debidour, Op. cit., p. 140 sgg.

(4) Cfr. Simon, p. 1191 sgg.; Debidour, p. 143 sgg., ove si riferiscono i discorsi del Grégoire e di Boissy d'Anglas a favore della libertà religiosa.

più a proclamare in teoria, ma a regolare in pratica, sia pure con disposizioni tiranniche, l'esercizio dei culti, e a fare ad essi delle concessioni.

La Costituzione del 22 agosto 1795 in ultimo dispose (art. 354): « Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. — Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun ».

Una legge del 28 settembre regolava minutamente l'esercizio dei varii culti, ponendoli tutti quanti in una medesima e identica condizione giuridica, i cui capisaldi erano: sorveglianza rigorosissima dell'autorità civile sulle loro pratiche; punizione di ogni attentato ad essi e di ogni proselitismo violento; obbligo dei ministri di giurare fedeltà alle leggi della Repubblica; repressione energica di ogni tentativo di un culto di diventare dominante, sia facendosi secondare dai corpi civili, sia istituendo contrassegni o praticando cerimonie fuori dei recinti a ciò destinati; pene severissime contro gli abusi dei ministri del culto.

Dunque un sistema nettamente separatistico (1). Non già un separatismo fatto di benevolenza e di confidenza, come in America, ma di sorda avversione e di insormontabile diffidenza: ad ogni modo però un regime egualitario.

Con questo la Francia, scuotendosi dal macabro suo sogno sanguinario, rientrava anche nei rapporti della libertà religiosa nella via della giustizia: non per altro ancora in quella della realtà. Poichè il regime perfettamente egualitario non era conforme alla condizione

(1) Aulard, *La Séparation de l'Église et de l'État, 1794-1802,* in Revue de Paris, 1° maggio 1897; Debidour, Op. cit., pp. 153-182.

reale dei varii culti in quel paese; e ciò è tanto vero, che il separatismo non vi durò più di un lustro (1). Cioè non durò se non fino a che Napoleone, meglio valutando le tradizioni e le necessità del suo popolo, ripristinò — salva però la libertà di coscienza e di culto a tutti i cittadini — quel regime giurisdizionalistico, che vige omai da un buon secolo in Francia.

§ 16.

Il Movimento episcopalistico in Austria.

I. — Alla Riforma protestante la Chiesa romana oppose immediatamente, come è risaputo, una propria Controriforma cattolica o altrimenti un'opera di ricostituzione del Cattolicismo (2), così grandiosa, che non ha nell'evo moderno altro fatto religioso che la superi se non la stessa Riforma, onde fu provocata. La Chiesa romana vi spiegò un'energia, una costanza, una sagacia, una dottrina, che, impiegate anche solo qualche decennio innanzi a correggere gli abusi secolari e omai da secoli denunciati, le avrebbero certamente risparmiato la irreparabile iattura del grande

(1) Il Séché (*Les Origines du Concordat*, Tome I: *Pie VI et le Directoire*, Paris, 1894), ha dimostrato anzi, che fin dal 1795 si sentiva da parte francese la necessità di riannodare delle intelligenze con Roma (p. 13 sgg.), e che già nel 1796 si preparava un progetto di concordato (p. 36 sgg.). Onde il separatismo francese portava in sè il germe della sua distruzione nel momento istesso che nasceva.

(2) Cfr. Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, Vol. I, Nördlingen, 1880; Philippson, *Les Origines du Catholicisme moderne. La Contre-révolution religieuse au XVI^e siècle*, Brüx., 1884; Droysen, *Geschichte der Gegenreformation* (nella Storia univ. dell'Oncken), Berlin, 1893.

scisma. Gli intenti di questa Controriforma furono due: riordinare la disciplina ecclesiastica e restaurare il Cattolicismo ove esso aveva dovuto cedere alla nuova credenza. Quanto a questo suo secondo intento la Controriforma riportò le più segnalate vittorie nei dominii della casa d'Ausburgo. E della vittoria si giovò innanzi tutto per abbattere quel regime di parità, che o per convinzione personale o per opportunità politica o per necessità ineluttabile delle cose quei principi vi avevano istituito in rapporto alle varie confessioni dominanti: — regime, che si sarebbe potuto invece, come in Germania, trasformare gradatamente in una più larga tolleranza e da ultimo in una vera libertà di religione.

Ad onta che dal Concilio di Trento si fosse rifiutata ogni concessione ai Protestanti, Ferdinando I non aveva punto smessa la speranza di conciliare almeno nei suoi Stati i seguaci delle due fazioni religiose, e incoraggiava quindi i tentativi di pacificazione, che da varie parti e specialmente dall'olandese Giorgio Cassander e da Giorgio Witzel, seguace delle dottrine erasmiane, si venivano tuttavia facendo (1). Egli pertanto, non curando le sollecitazioni pontificie, mantenne le antiche concessioni ai suoi sudditi evangelici. La cui condizione migliorò ancora sotto Massimiliano II, che era personalmente propenso al Protestantesimo e avverso ai Gesuiti. Fedele a questo suo splendido motto « *dominari conscientiis est coeli arcem invadere* », egli tollerò che la nuova credenza si propagasse sempre più in Austria; anzi il 18 agosto 1568 consentì, verbalmente, alla sua nobiltà il libero esercizio del culto

(1) Hergenröther, *Kirchengeschichte*, III, 335; Möller-Kawerau, *Kirchengeschichte*, III, 337 sg.

luterano; e la concessione rinnovò nel 1571 (1). Anche il fratello di lui, l'Arciduca Carlo, fu costretto a garantire una uguale libertà in Stiria, Carinzia, Carniola, Gorizia (2).

Ma la speranza di ereditare il trono di Spagna tenne Massimiliano vincolato al Cattolicismo; i cui interessi vennero poi subito risolutamente propugnati dal successore di lui, Rodolfo II, educato appunto in Spagna dai Gesuiti. Con quest'ultimo sovrano (1576) cominciò la reazione cattolica. Contro le città, le quali si erano arrogata la stessa libertà di culto concessa ai nobili, furono emanati già nel 1578 due editti, con cui i predicatori protestanti ne venivano banditi e si ordinava che come cittadini non vi si potessero accogliere che dei Cattolici.

L'arciduca Ferdinando, il quale nel 1598 aveva in Loreto fatto innanzi all'altare il voto solenne di ristabilire a qualunque costo la religione cattolica come religione esclusivamente dominante nei suoi Stati, e che doveva poi più tardi, come imperatore, sciogliere completamente la promessa, cominciava intanto già nel 1599 a cacciare dalle terre a lui soggette, Stiria, Carinzia, Carniola, tutti quanti gli Evangelici. E così man mano si venne facendo in altre provincie (3).

---

(1) J. G. Böhme, *De Maximiliano II imperatore erga rem evangelicam indulgentia*, 1779; cfr. inoltre Droysen, Op. cit., p. 31 sgg.

(2) Cfr. Skalsky, *Zur Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Oesterreich bis zum Toleranzpatent*, Wien, 1898.

(3) Cfr. Iung, *Zur Geschichte der Gegenreformation in Tirol*, Innsbruck, 1874; Wiedemann, *Geschichte der Ref. and Gegenref. im Lande unter der Enns*, Prag, 1879-86, 5 Vol.; Loserth, *Die Ref. und Gegenref. in den innerösterr. Ländern im XVI Iahrh.*, Stuttgart, 1898.

Se non che il tentativo di applicare gli stessi procedimenti al regno di Boemia da un lato e dall'altro a quello di Ungheria incontrò la più accanita resistenza e fece scoppiare quei gravissimi torbidi, onde fu agitata la monarchia austriaca durante tutto il seicento, e da cui dovevano trarre la loro prima origine da una parte la formidabile guerra dei Trenta anni, e dall'altra le interminabili guerre contro i Turchi.

I dissidenti della Boemia e della Slesia ottennero da principio dei vistosissimi successi. Rodolfo II fu costretto a concedere ai Boemi la così detta Lettera maiestatica delli 12 luglio 1609, che fu chiamata a buon diritto il decreto religioso più liberale di tutto il XVII secolo (1). Essa concedeva anzitutto e ai nobili e alle città i medesimi diritti. I quali consistevano poi nella piena libertà di coscienza, nella fondazione di un concistoro evengelico in Praga, nel governo della università, nella erezione di chiese e scuole, nella istituzione di un apposito magistrato per la difesa di questi diritti. Anche più larghe furono le concessioni della Lettera maiestatica per la Slesia del 28 agosto successivo.

Ma nè Rodolfo, nè il successore Mattia, nè infine il fanatico Ferdinando II mantennero le fatte concessioni. I Boemi, ribellatisi, furono disfatti da quest'ultimo nella battaglia di Weissen Berg presso Praga (8 nov. 1620); ond'ebbe principio la distruzione del Protestantesimo in Boemia (2) e il completo asservimento

(1) MÖLLER-KAWERAU, Op. cit., III, 344; GINDELY, *Geschichte des Majestätsbriefes von 1609*, Prag, 1858.

(2) Cfr. REUSS, *La destruction du Protestantisme en Bohême*, nuova ed., Strassburg, 1868; GINDELY, *Gesch. der Gegenref. in Böhmen*, Leipzig, 1894. — Il REZEK, *Storia del movimento*

alla casa d'Austria di questa, che non a torto, per le incessanti lotte di religione da cui fu straziata prima e dopo la Riforma, il Döllinger chiamava il Giobbe delle nazioni (1). — Il cosidetto Editto di restituzione del 1629 consacrò il ripristinamento in tutti i paesi fin qui nominati della religione cattolica come religione dominante (2); e la pace di Westfalia non apportò nessun vantaggio ai Protestanti soggetti alla corona austriaca, salvo che molto limitatamente in Slesia (3).

Le sorti dell'Ungheria e della Transilvania furono di gran lunga meno tristi.

Con l'appoggio dei principi di Transilvania ma più specialmente con quello dei Turchi, gli Ungheresi poterono sventare per più di un secolo ogni tentativo della casa di Ausburgo per opprimere la loro libertà religiosa. Quando, infatti, Rodolfo II nel 1604 si arbitrò di aggiungere agli articoli della Dieta di Pressburgo un 22° articolo, ov'ei diceva di voler restituire la Chiesa cattolica in tutte le sue tradizionali prerogative, la nobiltà ungherese, condotta da Stefano Bocskai, principe di Transilvania, proclamò la perfetta parità delle confessioni cattolica, luterana, riformata, e ottenne nella pace di Vienna del 1606 la

---

religioso tra il popolo boemo dalla proclamazione della patente di tolleranza ai tempi nostri, Praga, 1887 sgg. (in lingua czeca), tratta in una prima parte del suo lavoro anche del movimento religioso di quest'epoca.

(1) Döllinger, Op. cit. (sopra, p. 162), p. 285.

(2) Non so pertanto che intonazione potesse avere questo scritto, che trovo ricordato senza indicazioni di sorta: Wiesenick, *Tolerantia explicata per tres dissertationes iuridicas, naturam legis permittentis explicantes deducta*, Pragae, 1732.

(3) Ziegler, *Die Gegenreformation in Schlesien*, Halle, 1888.

cancellazione dell'arbitrario articolo imperiale e il riconoscimento esplicito delle sue pretese.

Per tutto il secolo è un succedersi di colpi di autorità da parte degli Ausburgo per eludere le condizioni loro imposte da quel trattato di Vienna, e di scoppi di ribellione da parte degli Ungheresi, i quali riuscirono a farlo riconfermare ripetutamente e in pace e in guerra. Così l'ebbero riconfermato da Mattia nel 1609, nell'atto che lo eleggevano a loro re, e nel 1618 nella medesima circostanza da Ferdinando II. Altre riconferme furono strappate a Ferdinando stesso nel 1621 con la pace di Nikolsburg; ed a Ferdinando III nel 1637 nell'atto dell'elezione. Ma avendo quest'ultimo preteso di interpretarne restrittivamente le disposizioni, gli Ungheresi, vincitori ancora una volta sotto il comando del principe di Transilvania, Giorgio Rákóczy, gli imposero nel 1645 la pace di Linz, in cui fu costretto a conceder loro una piena libertà religiosa, con la facoltà di eriger chiese, suonar campane, tenere cimiteri proprii (1).

Il decadimento della potenza turca diede buon gioco ai dominatori austriaci per opprimere i Protestanti ungheresi con eccessi di persecuzioni (p. es. Tribunale sanguinario di Eperies, 1687). Ma non vennero a capo per altro di sopprimerne del tutto le immunità religiose; poichè queste furono riconfermate ancora nella Dieta di Oedenburg del 1681 da Leopoldo I, e da Giuseppe I nel 1711 con la pace di Szathmar (2). Tuttavia

(1) Cfr. Borbis, *Die evangelische-luther. Kirche Ungarns*, Nördlingen, 1861, p. 61 sgg.; inoltre: Linberger, *Geschichte des Ev. in Ungarn sammt Siebenbürgen*, Budapest, 1880.

(2) Cito, senza però poterne precisare il contenuto, i seguenti scritti: Hoffmann L. A., *Toleranz in Ungarn*, in Vermischte kleine Schriften, Leipzig und Pest, 1751, Parte II,

i Protestanti, in numero di circa due milioni, vennero man mano sempre più esclusi dai pubblici uffici e sempre più ristretti nelle loro prerogative; onde, al dire del Döllinger, l'Ungheria, soggetta agli Austriaci, aveva ragione di invidiare la Transilvania, finchè rimase soggetta ai Turchi.

La libertà religiosa era stata del resto in Transilvania già da principio molto più larga che non in tutti i paesi fin qui ricordati (1). Poichè il decreto di re Giovanni Sigismondo del 1568, con cui si provvedeva ad assicurare la pace religiosa, comprendeva non solamente Cattolici, Luterani, Riformati, ma ancora, e fu merito dell'italiano Blandrata (2), gli Unitarii, come quarta confessione esplicitamente riconosciuta, e a cui lo stesso re assegnò nel 1570 una chiesa in Klausenburg (3). Essi furono rispettati dal successore Stefano Báthori (1571-76), il soldato un po' sprezzante d'ogni fervore religioso, ma riguardoso così verso la fede altrui, che amava intitolarsi: *Rex populorum, non conscientiarum*, e diceva di non voler usare coazione di sorta in fatto di religione, perchè: *Deus solus sibi haec tria reservavit: creare aliquid ex nihilo, nosse futura et dominari conscientiis* (4). Mirabile divisa, a cui per altro Stefano stesso, quando fu eletto re di Polonia,

---

p. 105; Le Hardy de Beaulieu, *La liberté religieuse et le Protestantisme en Hongrie*, Paris, 1861.

(1) Cfr. Teusch, *Die Rechtslage der evangel. Kirche A. B. in Siebenbürgen*, nella Zeitschrift für Kinchenr. del Dove, III (1863), pp. 1-29.

(2) Cfr. sopra, § 6.

(3) Foch, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847, p. 258 sgg.; Allen, Op. cit. (sopra, p. 317, n. 3), Cap. V, p. 97 sgg.

(4) Böhmer, Op. cit. (sopra, p. 244), p. 25; Allen, Op. cit., p. 110.

come vedremo, e i successori della sua famiglia in Transilvania non seppero restare sempre fedeli contro le mene dei Gesuiti, che s'erano impossessati dell'animo loro.

Ai Protestanti di Transilvania venne fatto però di trovare dei principi di varie case, i quali salvarono i diritti loro non solo, ma anche quelli dei correligionarii d'Ungheria. Le successive dominazioni, non esclusa quella turca, mantennero la parità di trattamento fra le quattro confessioni; e gli stessi Austriaci, quando finalmente poterono acquistare il paese, dovettero nei trattati del 29 giugno 1686 e del 27 ottobre 1687 e coi diplomi del 4 dicembre 1691 e del 9 aprile 1693, non che con la succitata pace di Szathmar del 1711 (1), giurare fedeltà ai suoi ordinamenti religiosi. Il che per altro non impedì loro di cominciare a restringere le libertà degli Unitarii (2): primo passo verso l'agognata oppressione graduale di tutti i Protestanti, come in Ungheria.

Nella prima metà del secolo XVIII le condizioni politico-religiose dei paesi soggetti alla casa d'Ausburgo erano pertanto queste: la religione cattolica sola religione dominante in Austria e nel regno di Boemia; Cattolici, Luterani, Riformati riconosciuti, se pure non più pareggiati di fatto, in Ungheria; in Transilvania anche riconosciuti, ma omai perseguitati, gli Unitarii.

II. — A rialzare le sorti degli Acattolici, oppressi completamente omai da più che cent'anni in Austria ed in Boemia, minacciati in Ungheria ed in Transilvania, intervenne nella seconda metà del secolo un

(1) Cfr. TEUTSCH, Loc. cit., p. 13 sgg.
(2) FOCH, Op. cit., p. 260; ALLEN, Op. cit., p. 116.

provvidenziale movimento di reazione formatosi per entro allo stesso Cattolismo contro gli eccessi della Controriforma cattolica. Fu esso il cosidetto *Movimento episcopalistico*, tendenza non nuova a dir vero, nel suo concetto fondamentale, nè propria solo di quel tempo, ma rivestita appunto in quell'epoca di forme così peculiari e salienti, che prese un nome nuovo e fu quello di *Febronianismo*. E fra i ritocchi, mercè cui la antica figura del sistema episcopalistico riuscì a rinnovarsi e a rimodernarsi, questo fu tra i più notevoli, ch'esso venne tramutato da sistema di coazione e di intolleranza in sistema di tolleranza e di libertà religiosa.

Difatti nella prima fase del movimento episcopalistico, cioè in quell'agitazione conciliare del secolo xv, la quale avrebbe voluto pôr freno alle mostruose conseguenze dell'accentramento d'ogni potestà ecclesiastica nel Pontefice romano, rivendicando le prerogative del corpo vescovile, e propugnando la necessità di un ragionevole decentramento nazionale, si cercherebbe invano un pensiero di libertà; tant'è vero che per deliberazione di uno di quei concilii, del concilio di Costanza, furono arsi vivi Giovanni Huss e Girolamo da Praga (1).

E quanto a quella fase successiva del movimento episcopalistico, che fu la proclamazione e la difesa delle Libertà della chiesa gallicana in Francia, noi abbiamo visto non è molto, che il clero e i re di Francia non solamente fecero procedere di pari passo la lotta per distruggere l'eresia e quella per tener viva la loro indipendenza ecclesiastica, ma cercarono nei colpi sempre più aspramente portati contro gli eretici una

(1) Cfr. sopra, p. 45, n. 3 (p. 46).

sanatoria di quelli asprissimi, ch'essi contemporaneamente infliggevano alla Curia romana (1).

I due principii dell'autonomia o autarchia ecclesiastica e della tolleranza religiosa cominciarono a trovarsi in contrasto meno diretto presso gli Episcopalisti fiamminghi; non riuscirono per altro a conciliarsi se non per opera di Giovanni Nicola di Hontheim, più conosciuto sotto lo pseudonimo di *Febronius*, da lui assunto nel pubblicare il celebre libro, che operò quel rivolgimento (2):

Iustini Febronii Icti, *De Statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus,* Bullioni apud Guillelmum Evrardi, 1663 (3).

Dal titolo medesimo appare di già non solamente che qui per la prima volta con l'antica corrente episcopalistica si vien fondendo la più recente corrente irenica, ma ancora questo, che mezzo e strumento di conciliazione deve essere il decentramento ecclesiastico. Ma in che modo? Il pensiero dell'Hontheim

---

(1) Cfr. sopra, p. 371.

(2) Mejer O., *Febronius. Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf. Mit Benutzung handschr. Quellen*, 1ª ed. 1880, 2ª ed., non mutata, Freiburg i. B., 1885 (cito questa); Kuntziger, *Fébronius et le Fébronianisme*, Bruxelles, 1890.

(3) Il luogo reale di stampa era invece Francoforte e l'editore lo Esslinger; cfr. Mejer, Op. cit., p. 40. Fu tradotto in varie lingue, ed anche in italiano: *Dello Stato, della Chiesa e della legittima podestà del Pontefice Romano. Trattato composto da Giustino Febronio, Giurisconsulto, ad oggetto di conciliare le discordie tra li Cristiani in materia di Religione, tradotto dall'originale latino.* Prima ed. ital., colle cinque ultime correz. dell'Autore, Venezia, Bettinelli, 1767. Il traduttore era Francesco Rossi; cfr. Mejer, p. 88 sg.

è molto semplice: l'eccessivo accentramento d'ogni potestà ecclesiastica nelle mani del Pontefice romano, e i conseguenti fatali abusi, furono la cagione prima di ogni scisma, e continuano ad essere di impedimento insuperabile ad ogni ritorno dei dissidenti nel grembo della Chiesa; soltanto quindi il rimovere tutte quelle prerogative usurpate dal governo centrale ecclesiastico massimamente in forza delle False Decretali e soltanto una ricostituzione della disciplina e della amministrazione della Chiesa conforme al primitivo tipo collegiale, rappresentativo, democratico, potranno fornire una base sicura ad una universale riconciliazione delle diverse confessioni cristiane. Ma e le sostanziali divergenze dogmatiche e non solamente disciplinari, che tra di quelle si sono venute sempre più approfondendo? L'Hontheim sembra o ignorarle, come vorrebbe il Mejer (1), oppure farne assai poco, per non dire addirittura nessun conto. Egli vede e ragiona assai più da giurista che non da teologo. E appunto per ciò, intanto, cioè nell'attesa della invocata ricostituzione liberale della Chiesa e della susseguente pacificazione di tutti i dissidii religiosi, l'Hontheim comincia a postarsi di fronte ai Protestanti sul terreno della tolleranza.

Le origini di questo avventurato connubio fra Episcopalismo e Tolleranza nella mente e nell'opera dell'Hontheim furono dal Mejer, nel luogo citato, riportate a queste due sorgenti. Anzitutto al suo profondo rispetto per le leggi dello Stato, del quale appunto egli si sforza nel libro citato di rialzare l'autorità di fronte alla Chiesa. Le paci imperiali germaniche avevano, ad onta delle rimostranze pontificie, imposta

(1) Mejer, Op. cit., p. 48 sgg.

una certa tolleranza di fronte ai seguaci delle due maggiori confessioni evangeliche; e varii principi tedeschi, come vedemmo (1), erano riusciti a svilupparne un regime di vera libertà religiosa: questo costituiva già per l'Hontheim un fatto degno della maggiore considerazione. Ma egli non poteva, inoltre, sottrarsi omai a quell'indirizzo illuministico, prevalente in tutti i paesi più civili, secondo il quale la conversione non si aveva più a pretendere con la forza e la fede era rilasciata alle coscienze individuali. E questa sarebbe la seconda sorgente.

Quest'ultimo punto, che ci pare il più decisivo, ha bisogno di qualche ulteriore chiarimento. D'onde più precisamente l'Hontheim poteva aver derivato quel pensiero? Ce lo dice la storia dei suoi studii giovanili. Poichè, incominciatili in Treveri, sua patria, egli li condusse poi a compimento nella giansenistica università di Lovanio, ove era ancora in quel tempo Zeger Van Espen, e quindi nella protestante università di Leida, famosa per le sue tradizioni di tolleranza, ove fu scolaro del Noodt e del Vitrianus, uno dei più efficaci banditori delle dottrine del diritto naturale secondo gli insegnamenti del Grozio e del Pufendorf (2). Se quindi le sue dottrine episcopalistiche fanno capo immediatamente al Van Espen, come da molti già fu detto (3), la sua tendenza alla tolleranza è un frutto non meno immediato di quella feconda scuola del diritto naturale, che tanti già ne aveva arrecati in questo campo alla Germania. Ma, a guardar

(1) Cfr. sopra, § 12.

(2) Mejer, Op. cit., p. 20 sgg.

(3) Cfr. Reusch, *Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, II, Bonn, 1885, p. 720.

più in fondo, cioè considerando, per un verso quel suo così reciso prescindere dal contenuto dogmatico differente delle varie confessioni, tanto più singolare in quanto l'Hontheim era un ecclesiastico e per di più cattolico, e per un altro verso la potestà quasi sconfinata, ch'egli assegna allo Stato nel governo delle cose ecclesiastiche, si può con buona ragione far rimontare il punto di attacco di questa sua tendenza oltre e attraverso alla scuola del diritto naturale fino al vecchio e omai tradizionale espediente irenico e sincretistico, di ridurre e semplificare i dogmi e di elevare lo Stato al di sopra delle divergenze di religione, il quale costituì — l'abbiamo oramai visto a sazietà — il filo conduttore di tutti i sistemi conciliativi e transigenti, sviluppatisi gli uni dagli altri nelle varie epoche: Socinianismo, Arminianismo, Latitudinarismo, ecc.

L'Olanda era stata il primo rifugio di quelle tendenze e quindi la depositaria più fida; e adesso ancora da essa come da fontana inesauribile un'altra corrente procedeva, di cui doveva rinnovarsi tutta la vita politico-religiosa di un grande paese.

Poichè, questo sopratutto è qui da ultimo degno di ogni attenzione; cioè, che se pure l'assentimento dell'Hontheim alle dottrine della tolleranza, come quello che veniva da un ecclesiastico cattolico, non fu di gran lunga così entusiastico, come omai in mille altri pensatori, anzi non fu neppure così diretto ed esplicito, come in altri scrittori della sua medesima condizione (1), tuttavia è al movimento, ch'egli iniziò,

(1) Per es., in quel sacerdote Giovanni Gasparo Barthel (cfr. sopra, p. 255, n. 3), un cui scolare, il Neller, fu professore di diritto canonico in Treveri, e nella più stretta ami-

che la causa della tolleranza deve massimamente di essersi avvantaggiata a meraviglia e in Austria, e quindi nei paesi allora ad essa soggetti, ad esempio anche in Italia; ove, come vedremo, la prima e più alta voce invocante dopo tanto silenzio la libertà religiosa partì dai più espliciti e più strenui rappresentanti nostrani dell'insegnamento febroniano.

III. — Le radicali riforme ecclesiastiche in senso episcopalistico, propugnate dall'Hontheim, cominciarono a trovare una parziale applicazione nelle terre soggette alla corona austriaca per opera di Maria Teresa. Non per altro nella parte riguardante la tolleranza. La grande imperatrice era a questa avversissima, perchè tuttavia convinta che i reggitori di Stati compromettessero, concedendola, la salute dell'anima propria. Anzi piena, com'era, di fervente zelo religioso, trascorse anch'essa, specialmente nei primi anni del suo regno, ad atti di vera persecuzione contro gli Acattolici (1). Col tempo però si ridusse a pensieri ed a propositi di maggiore longanimità e transigenza in fatto di religione; e di questo cambiamento si volle attribuire al medico olandese Van Swieten, ch'era tra i personaggi più ascoltati dalla sovrana (2), un merito, che forse spetta più genericamente al grande progresso compiuto dalle idee di tolleranza nella seconda metà del secolo scorso. Ma che l'imperatrice tenesse già da tre anni pronto nel proprio gabinetto l'editto di tolleranza, e che solamente per poter morire in pace ne rilasciasse la pubblicazione al figlio, è una

---

cizia, anzi consuetudine quotidiana, con l'Hontheim; cfr. Mejer, p. 35 sg.

(1) Cfr. Hubert, Op. cit. (sopra, p. 100, n. 2), p. 77 sgg.

(2) Hubert, Op. cit., p. 82 sg.

pura diceria (1), che non può trovare più recisa smentita se non nel pieno disaccordo fra Maria Teresa e Giuseppe II, appunto circa il principio della tolleranza religiosa, disaccordo, del quale la corrispondenza fra lei e il figlio, pubblicata dall'Arneth (2), ci fornisce la prova e gli elementi.

Già l'Hubert aveva mostrato tutto l'alto interesse di tale dibattito epistolare (3). Si apre esso con una lettera dell'imperatrice del dicembre 1775, ove ella dichiara di non volersi mai assumere e si augura che nessuno dei suoi successori sia mai per assumersi la grave responsabilità di concedere il libero esercizio ad altre religioni che non siano la cattolica (4). Il figlio oppone recisamente, essere invece sua ferma e non più mutabile convinzione, che si debba concedere la *libertà di credere*, che l'autorità umana non possa spingersi fino a giudicare della misericordia divina, a salvare le anime loro malgrado, a comandare alle coscienze, e che allo Spirito santo competa unicamente di illuminare i cuori, poichè le leggi umane non farebbero che intralciarne l'opera (5). Non par di sentire un'eco di quegli antichi mistici tolleranti d'Inghilterra? (6). Alla pia madre sta troppo a cuore la salvezza eterna del figlio, e gli replica, che il tollerantismo, l'indifferentismo finiranno per rovinare la

(1) Frank, *Das Toleranz-Patent Kaiser Ioseph II. Urkundliche Geschichte seiner Enstehung und seiner Folgen*, Wien, 1882, p. 8.

(2) Arneth, *Maria Theresia und Ioseph II, ihre Correspondenz sammt Briefen Ioseph's an seinen Bruder Leopold*, Wien, 1867, 3 volumi.

(3) Hubert, p. 97 sgg.

(4) Arneth, Op. cit., II, pp. 94-95.

(5) Op. cit, II, pp. 141-142.

(6) Cfr. sopra, per es., p. 170.

religione e poi tutto il resto, ch'essa ne è aliena non meno che da ogni spirito di persecuzione, che confida fermamente di veder il figlio ricredersi di quelle convinzioni, ch'ei dichiara irremovibili (1). Ma Giuseppe di rimando, in una notevolissima lettera del 20 luglio 1777: « È la definizione della parola *tolleranza* quella che sola è causa del nostro malinteso. Dio mi preservi dal pensare, che sia indifferente che i sudditi diventino protestanti o restino cattolici. Darei ciò che posseggo perchè tutti i Protestanti dei vostri Stati passassero al Cattolicismo. Per me la parola *tolleranza* vuole significare soltanto, che in tutti gli affari unicamente temporali io, senza riguardo alcuno alla religione, impiegherei chiunque e gli concederei di possedere terre, di esercitare mestieri, di diventare cittadino dello Stato, purchè sia a ciò idoneo, e sia per giovare allo Stato e alla sua industria » (2). E prosegue sostenendo, che il libero esercizio della loro fede sarà per preservare meglio i dissidenti dalla miscredenza che non ogni persecuzione; e che d'altra parte i pacifici rapporti coi Cattolici potranno farli meglio di ogni altro espediente persuasi delle solenni verità della religione cattolica.

In questa lettera è tutta la concezione di Giuseppe II. La quale col suo attaccamento alla religione avita, con l'intento finale di riconciliare tutte le confessioni, con la sua tolleranza ristretta all'ambito del puro Cristianesimo, ci mostra quanto egli si accostasse per questo lato alle idee febroniane; delle quali doveva poi, assunto al trono, fare anche per quanto si riferisce alla riforma interna della Chiesa cattolica non

(1) Arneth, II, 146 sg., 157-159.
(2) Op. cit., II, pp. 150-153.

soltanto più una applicazione ma quella estensione energica, che tutti sanno; onde rimase al sistema da lui attuato il suo nome, cioè il nome di *Giuseppinismo*.

In quella lettera è pure il completo programma di quanto Giuseppe II, diventato imperatore, fece per la tolleranza.

Egli cominciò con la graduale abolizione di molte ordinanze ad essa ostili (1), e dopo matura elaborazione per parte dei suoi consiglieri con a capo il Kaunitz finì con pubblicare la sua celeberrima Patente di tolleranza (Toleranzpatent, Toleranzedict, Toleranzgenerale, Toleranzcirculare) delli 13 ottobre 1781 (2).

Vi si diceva nettamente, che la religione cattolica avrebbe conservata la posizione di culto dominante, e che come tollerati dovevano considerarsi soltanto i Luterani, i Riformati ed i Greci uniti (3). Alla prima

---

(1) Frank, Op. cit., p. 10 sgg.

(2) Cfr. per tutto questo l'ampia e diligente esposizione del Frank, Op. cit., p. 37 sgg.; inoltre: Zimmermann, *Toleranz und Intoleranz gegen das Evangelium in Oesterreich,* Leipzig, 1882.

(3) La condizione degli Ebrei (cacciati dall'Austria nel 1670, non ostante la protezione imperiale loro garantita da Carlo V) era in alcuni paesi, specie della bassa Austria, ove erano rimasti o s'erano ristabiliti, regolata da disposizioni particolari. Ma non essendo queste più comportabili coi nuovi tempi, fu promulgata la cosidetta *Iudentoleranzpatent* del 2 febbraio 1782. Cfr. Huber, *Gesammelte k. k. Verordnungen im Toleranzgeschäfte von I. 1781-83*, Wien, 1783, p. 11; Frank, Op. cit., p. 60, n. 71. — È notevole che in un decreto del 10 giugno 1783 lo stesso Giuseppe II ordina che sia senz'altro somministrato un certo numero di pugni o di frustate a chiunque, uomo o donna, si spacci per *Deista* o per *Israelita* (Cfr. Frank, p. 4, n. 3); ma come la prima espressione significa solamente una particolare setta formatasi in Boemia, così la seconda indica qui parimente solo una fazione speciale per entro al Giudaismo.

pertanto spettava unicamente l'esercizio pubblico del culto, ai secondi il solo privato, ad eccezione però dei luoghi, ove per concessioni anteriori essi godessero già del diritto al pubblico esercizio.

Ai seguaci dei culti tollerati era concesso inoltre di tenere scuole, di amministrare le loro faccende religiose, e di educare la prole nella propria religione anche se acattolico fosse solamente il padre. Si assicurava da ultimo ad essi il pieno godimento di tutti i diritti civili ed una perfetta uguaglianza di trattamento coi Cattolici quanto ai gradi accademici ed ai pubblici uffici.

La patente fu pubblicata in tutti i paesi soggetti alla corona, e nei Paesi Bassi austriaci ed in Lombardia (1). È controverso se essa sia stata pubblicata in Tirolo (2). Quanto all'Ungheria, onde non pregiudicare i diritti che gli Acattolici di già vi godevano, si pubblicò una speciale Patente di tolleranza delli 25 ottobre 1781, la quale fu confermata dall' art. 26 della legge della dieta del 1790-91. E quanto alla Transilvania, vista la parità perfetta in cui per legge territoriale si trovavano le confessioni varie da secoli, si promulgò del pari una speciale Patente dell'8 novembre 1781, ma unicamente: *pro notitia et publicatione* (3).

Varie ordinanze successive provvidero a che non si ponessero ostacoli all' applicazione della Patente (4); mentre altre ordinanze vietarono esplicitamente, che se ne estendessero i vantaggi ad altre confessioni, che

---

(1) Cfr. Frank, p. 47 sgg.
(2) Ibid., p. 56 sg.
(3) Cfr. Frank, p. 59 sg.
(4) Frank, Op. cit., p. 61 sgg., e p. 128.

non fossero quelle da essa indicate; poichè contro le sètte e in genere la miscredenza Giuseppe II spiegò il maggior rigore (1).

Semplice e limitata tolleranza, non vera e piena libertà di religione fu quella adunque ch'egli istituì nei suoi Stati; e in ciò egli rimase quindi di molto indietro al grande rivale della sua schiatta, a Federico II di Prussia. Ma questi era un libero pensatore e Giuseppe II invece un credente e per di più un cattolico. Il Prussiano operava in un paese maturo omai ad ogni libertà, l'Austriaco invece in uno di essa fino allora assolutamente ignaro. Il punto a cui egli giunse per questa via gloriosa è, ripetiamo, molto al disotto di quello, a cui l'altro seppe innalzarsi; ma per giudicare del cammino percorso bisogna tener conto anche del punto di partenza, ch'era molto più lontano, delle difficoltà della strada, che erano molto più grandi per l'imperatore che non per il re. Senza oscurare punto la gloria fulgidissima di questo, si può quindi riconoscere a quello il merito grandissimo di avere, primo fra i principi cattolici — il precedente di Enrico IV di Francia non può per mille ragioni tirarsi qui in campo, — imposto ad un paese eminentemente cattolico come l'Austria un decreto di larga tolleranza religiosa.

IV. — L'alta significazione politico-religiosa dell'atto di Giuseppe II risulta del resto evidentissima dalla ripercussione profonda ch'esso ebbe nella vita del paese, e dalla traccia duratura che vi lasciò.

Passiamo sopra anche qui alle rimostranze e alle riluttanze degli intransigenti, come d'altro lato anche alle esultanze e alle intemperanze dei beneficati:

(1) Op. cit., p. 4 sg.

troppo naturali le une e le altre perchè occorra dirne di più (1).

L'importante fu invece, che l'Editto diede finalmente agli spiriti equanimi ed illuminati fra i Cattolici medesimi il modo di esprimere apertamente il loro sentire, da tanto tempo compresso. E ne originò un vivacissimo movimento letterario (2).

Più ampiamente di tutti Giovanni Nepomuceno Bartholotti, professore di teologia a Vienna, fondandosi sulla Sacra Scrittura, sui Padri della Chiesa, sul diritto naturale, sull'arte di governare, sull'esperienza, cerca di abbattere tutti i puntelli dell'intolleranza. Quando un principe obbliga i dissidenti ad emigrare, reca un nocumento certo allo Stato e un giovamento molto dubbio alla Chiesa. I teologi che condannano alla perdizione tutti i Cristiani non cattolici usurpano non soltanto i diritti del Giudice divino, ma rendono odioso l'ordinamento civile. L'opera

---

(1) In uno scritto anonimo si voleva contestare il diritto dell'imperatore a promulgare la patente: *Ob Se. Maiestät die Toleranz einführen können*, s. l., 1782. Fra i numerosi scritti apologetici, in prosa e in versi, va ricordato questo: *Der dankbare Protestant gegen seinen duldenden Kaiser, von I. A. v. W*[*ielandt*], Wien [Mannheim], 1782; cfr. del resto Frank, Op. cit., p. 122 sgg. Gli avversari della tolleranza erano crudamente flagellati in: *Katholischen Fantasten- und Predigeralmanach*, Rom, Madrid, Lissabone und München [Norimberga], *auf Kosten der heiligen Inquisition*, 4 annate 1783-86.

(2) *Vollständige Sammlung aller Schriften, welche durch Veranlassung der kayserlichen Toleranz-Edicten zu Wien erschienen sind*, Wien, 1783-84, 5 volumi. Fu poi pubblicato: *VI Band, welcher die Verornungen und Hirtenbriefe seit 1780 enthält, herausgegeben durch Engelbrecht Klüppel*, Strassburg, 1786.

dei riformatori fu provvidenziale poichè senza di essa il mondo si sarebbe inabissato nella superstizione.

Il suo scritto si intitolava:

Exercitatio politico-theologica, in qua de libertate conscientiae et de receptarum in Imperio Romano Teutonico religionum tolerantia, cum theologica tum politica, nec non de Disunitorum statu Græcorum disputatur, Vindob., 1782 (1).

Alcuni raccomandano la tolleranza per amore verso Dio e verso gli uomini (2), ed altri per l'utile medesimo della Chiesa cattolica, i cui ecclesiastici vivono più morigeratamente ove le confessioni sono miste, temendo il biasimo dei dissidenti (3).

Fra gli scritti più notevoli è certo quello del parroco cattolico Antonio Wittola:

Schreiben eines österreichischen Pfarrers über die Toleranz nach der Grundsätzen der katholischen Kirche, Wien, 1781.

Egli vuol dimostrare che l'esempio di Cristo e l'insegnamento delle Scritture persuadono la tolleranza; la quale, perchè non significa punto partecipazione agli errori, finisce poi per giovare alla Chiesa stessa, che ha più buon gioco per conoscerli e confutarli. L'amore guadagna più animi che qualunque perse-

---

(1) Fu tradotto in tedesco dal Wasserberg, Wien, 1783; cfr. Frank, p. 133 sg.

(2) Così un antico professore di estetica di Praga: Von Schönfeld, *Rede von den kaiserlichen Toleranzbefehlen in Böhmen*, Prag u. Wien, 1781; inoltre: Nachatz, *Meine Gründe wider die Toleranz sammt den mir darauf gegebenen Antworten zum Unterricht wahrer Christen*, s. l., 1782; cfr. Frank, p. 134.

(3) [Anonimo], *Ueber die Duldung der Religionen*, s. l., 1781; [Anonimo], *Noch etwas Neues über die Toleranz*, Wien, 1782.

cuzione: così si fosse usato di quello anzi che dei mezzi suggeriti dai Gesuiti verso tanti poveri contadini austriaci, boemi, moravi, che emigrarono e andarono definitivamente perduti così per lo Stato come per la Chiesa!

Fu violentemente attaccato, e si capisce, particolarmente da un ex-Gesuita di Augusta; ond'egli replicò con due scritti:

Zweites Schreiben, ecc., Wien, 1782;

Text der Augsburgischen Intoleranten mit den Noten eines toleranten Oesterreichers, Wien, 1782 (1).

In un altro opuscolo si diceva: Il Papa tollera i Giudei in Roma; ora, se lo fa come superiore ecclesiastico, anche tutti i vescovi possono tollerare Protestanti e Greci nelle loro circoscrizioni; se poi lo fa come sovrano, ogni reggente potrà fare il medesimo (2).

Un'idea assolutamente nuova, non soltanto per l'Austria, ma per qualunque altro paese cattolico, è quella che Giuseppe Watteroth, il quale fu poi professore di scienze politiche all'università di Vienna, mise in campo con l'opuscolo:

Für Toleranz überhaupt und Bürgerrecht der Protestanten in katholischen Staaten, Wien, 1781.

---

(1) Cfr. Frank, p. 134 sgg.

(2) *Pro Græci ritus non Unitis, Helveticæ ac Augustanæ Confessioni addictis in inclyta regna Dalmatiæ, Croatiæ, Sclavoniæ suscipiendis ac tolerandis Epistola prolixior, in qua a Rege Apostolico editum Tolerationis Decretum legi naturali et evangelicæ conforme esse ostenditur; ineundæ inter dissidentes Christianos unioni consilium Clementis XIV Febroniano aptius profertur*, ecc., a Simone Laminecio, Viennæ, 1782. È notevole il richiamo alla idea Febroniana della conciliazione, per quanto se ne impugnino i mezzi proposti.

Egli dice con molta franchezza e molto coraggio per un Cattolico: la Riforma protestante ha giovato mirabilmente a purificare i costumi e le dottrine; Lutero aveva ragione su molti punti, e se gli fosse stata riconosciuta dove l'aveva si sarebbe evitata la scissione; ai Protestanti dobbiamo poi di aver intese finalmente nella nostra stessa lingua le genuine verità dell'Evangelio così che sono diventate accessibili a tutti; i loro dotti hanno spogliato la storia della religione e della chiesa di tutte le fantasticherie dei monaci e di tutta l'altra scoria aggiuntasi di poi; essi posero le fondamenta di quella sana filosofia che si basa sulla esperienza e sulla ragione; essi ci vanno innanzi in tutti i rami della letteratura; le loro scuole hanno fornito alle nostre stesse università i migliori insegnanti, e i più degni ufficiali agli altri nostri istituti. Noi pure abbiamo uomini valentissimi, ma furono impediti sempre di esplicare a pieno le loro facoltà dalla oppressione cattolica, onde siamo ora ben lontani dal poter fare il contrappeso ai Protestanti di Germania. Per tutto questo non soltanto è obbligo nostro, ma supremo interesse del paese di ammetterli come cittadini (1).

Varii scrittori presero subito a fare la storia della Patente di tolleranza (2); e il primo fu il Danzer:

Joseph's des Grossen Toleranz, ein theologisches Fragment, s. l., 1782.

Tutto quanto siamo venuti fin qui discorrendo deve

(1) Avendo il Watteroth fatto però appunto ai Protestanti di alcuni atti di fanatismo commessi in quel torno di tempo, specie in Inghilterra, contro i Cattolici, gli fu risposto da varie parti; cfr. Frank, p. 137.

(2) Cfr. Frank, p. 8, n. 8.

però passare decisamente in seconda linea di fronte a quest'altra conseguenza dell'Editto, che il meglio del corpo vescovile austriaco l'accolse con aperto favore. Ci sono occorse, è vero, in altre epoche ed in altri paesi, esempii dispersi di sincero assentimento da parte di ecclesiastici illuminati ai principii di libertà, ma non mai un fatto così imponente e significante come questo (1).

Lasciando stare il consigliere dell'imperatore in materia di teologia, l'abbate Stefano Rautenstrauch, uno degli ispiratori della Patente e colui che fornì agli scrittori più antichi i materiali per farne la storia, il posto d'onore spetta a Giovanni Leopoldo Von Hay, vescovo di Königgrätz, modello di dignitario ecclesiastico, chiamato il Fenelon austriaco (2). Il 20 novembre 1781 egli indirizzava al clero della sua diocesi una circolare, piena di parole sante e di massime nobilissime. La Patente di tolleranza dell'imperatore, ei vi diceva, vuole unire con l'amore cristiano coloro,

(1) Cfr. Rautenstrauch I., *Ueber das Betragen der Bischöfe in den k. k. Staaten in Rücksicht der landesherrlichen Verfügungen in geistlichen Sachen*, Wien, 1782; e Frank, pp. 138-147. — In una lettera al fratello Leopoldo lo stesso Giuseppe II narra di un colloquio avuto il 23 marzo 1782 nella propria camera da letto con Pio VI, allora a Vienna, e dice che parlarono essenzialmente dell'Editto di tolleranza, e che dopo che Sua Santità ebbe ascoltate tutte le ragioni finì per pronunciare queste parole notevolissime: che se esso, Papa, fosse stato al posto dell'Imperatore, avrebbe fatto lo stesso. Cfr. Arneth, *Joseph II und Leopold von Toscana, ihr Briefwechsel*, Wien, 1872, I, 89.

(2) Cfr. Müller W., *Joh. Leop. von Hay. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Josefinischen Kirchenpolitik*, Wien, 1892. — La sua lettera pastorale fu tradotta in francese e invocata dai liberali di Francia per indurre il governo a concedere la libertà ai Protestanti; cfr. sopra p. 409, n. 4.

che la differenza di religione e la coazione delle leggi avevano tenuti disuniti, e guadagnare alla patria innumerevoli utili cittadini e assicurare il progresso dello Stato. Ognuno è tenuto ad ubbidire a questo Editto. Ci potrebbe essere alcuno però che creda far opera buona tenendo prediche acerbe contro i miscredenti o facendo altro di somigliante. Tale non è lo spirito dell'Evangelio. Noi dobbiamo tollerare tutto quello che Dio stesso tollera, e dobbiamo andare incontro e parlare con amore agli addetti di qualunque religione. Raccomanda pertanto agli ecclesiastici: 1° di astenersi dalle polemiche e di badare solamente a spiegare le verità più alte dell'Evangelio e i principii cristiani più immuni da aggiunte superflue e superstiziose; 2° di non togliere a nessuno un qualche libro o fargli rimprovero di tenerlo, poichè la libertà di coscienza e di culto importa anche quella di procurarci liberamente quanto stimiamo di conforto all'anima e necessario al servizio divino; 3° di non disturbare i Protestanti nelle loro pratiche religiose; 4° di non visitare, se non chiamati, i Protestanti infermi, poichè chi ha in genere la libertà di religione deve avere pure quella di poter morire tranquillo nella sua religione; 5° nel battezzare i bambini dei Protestanti, finchè non ci siano dei loro ministri per ciò, di astenersi da tutte le formule contrarie alla loro credenza, e nelle sepolture dei loro morti da tutti gli usi puramente cattolici; 6° di concedere ai Protestanti delle sepolture fra gli altri credenti, finchè l'imperatore non abbia disposto al riguardo.

Gli avversarii della tolleranza mossero tra gli altri al liberale prelato anche il rimprovero di essere con la sua circolare andato oltre i termini stessi della Patente. E noi ci arrestiamo a questo appunto, che ai

nostri orecchi suona come il miglior elogio che di lui si possa fare mai.

Di intonazione assolutamente diversa, sebbene anch'essa del tutto favorevole alla tolleranza, fu la lettera pastorale di Giovanni Carlo conte di Heberstein, vescovo di Laibach. Vi si riflettono intiere le idee febroniane, e vi si afferma per conseguenza con grande risolutezza: anzitutto la piena facoltà del sovrano di regolare i rapporti religiosi esteriori e la disciplina ecclesiastica a seconda della necessità dello Stato, e poi il diritto nei vescovi, proveniente in linea diretta da Cristo, di esercitare nelle loro diocesi uguali attribuzioni che il Vescovo romano nella propria. Possono quindi giudicare della tolleranza. Ora i dissidenti debbono tollerarsi, poichè possono fornire buoni cittadini allo Stato e nulla di male per contro fare alla Chiesa. Ognuno ha del resto il diritto innato di attenersi a quel partito religioso, che secondo il suo sentire e dopo coscienzioso esame gli sembri il migliore.

Qui si propugna pertanto non solamente la tolleranza o la libertà di culto, come nella Patente, ma una piena libertà di coscienza individuale, di cui prima non è fatta parola mai.

Si comprende che la lettera abbia sollevato anche maggior rumore che non la precedente e provocato un breve di Pio VI, e sia costata poi cara al coraggioso prelato (1).

---

(1) L'ultramontano austriaco SEBASTIAN BRUNNER (*Die theologische Dienerschaft am Hofe Iosephs II*, Wien, 1868, p. 132. 139), il quale chiama questa lettera una formale dichiarazione di guerra contro le istituzioni ecclesiastiche, racconta che, volendosi elevare dal Governo austriaco ad arcivescovado la

Il conte G. F. Antonio di Auersperg, vescovo di Gurk e il conte G. Filippo di Spaur, arcivescovo di Bressanone, con le loro lettere-circolari, rispettivamente delli 20 febbraio e 21 marzo 1782, schivando il tono polemico, si rimettono per la via segnata dal Von Hay, e vi procedono anche più innanzi.

E in questo novero furono pure, come vedremo meglio in seguito, i vescovi delle terre italiane (1).

Ma chi superò tutti in tale indirizzo veramente cristiano fu G. G. Francesco de Paula Colloredo-Maasfeld, arcivescovo di Salisburgo, con la sua pastorale del 29 giugno 1782, riboccante di tanto amore evangelico, di un illuminismo così alto e spregiudicato, di idee pratiche così coraggiose, che l'imperatore la fece diffondere in innumerevoli esemplari in tutte le terre a lui soggette, e una voce sola si levò da ogni parte: Nessun vescovo ha saputo mai prima d'ora parlare così!

E di fatti, lasciando anche in disparte la questione della tolleranza, chi scorra queste lettere pastorali in tutti i loro particolari non potrà non convincersi, come la tendenza ch'esse rappresentano non ha altro riscontro se non in quella, a cui si informa la odierna Chiesa cattolica americana (2); le cui meraviglie sarebbero state precedute in Europa di un secolo giusto, ove quel movimento liberale austriaco non fosse stato frastornato dal turbine napoleonico e poi represso dalla Restaurazione.

La sola Patente di tolleranza di Giuseppe II si salvò

---

sede vescovile di Laibach, la Curia romana vi si oppose appunto per la famosa circolare dell'Heberstein. Cfr. Reusch, *Index*, II, p. 952.

(1) Cfr. sotto, § 17, III.

(2) Cfr. sopra, p. 55.

peraltro dalla ecatombe di tutte le sue riforme politico-religiose. Il successore di lui, Leopoldo II, pur dichiarando nel 1790 ch' essa non potevasi considerare come immutabile legge costituzionale della monarchia, ma soltanto come una benigna concessione dipendente dal beneplacito del principe, la mantenne però in vigore, e respinse ogni petizione perchè fossero almeno in qualche rispetto circoscritte le leggi di tolleranza. Nè i sovrani posteriori l'abrogarono; e da numerosi dati emerge, che gli Acattolici non cessarono più, a malgrado di tutti i rivolgimenti che susseguirono, dal godere di quelle facoltà, ch' erano in essa sancite, ed anzi le accrebbero (1).

§ 17.

Razionalismo ed Episcopalismo in Polonia, Belgio ed Italia.

I. *Polonia.* — Il caso della Polonia, questo pietosissimo fra tutti i casi che la storia delle nazioni ricorda — poichè nulla vi fu certamente mai di così enorme nei tempi moderni come il fatto di un regno un dì potente e glorioso aggredito a un certo punto da più forti vicini e irremissibilmente spartito fra di loro — è però al tempo medesimo anche l' esempio più eloquente e terrificante degli esiziali effetti della intolleranza religiosa. Non soltanto errori politici, in vero, ma errori e contrasti di religione hanno preparata la caduta di quel popolo sventurato.

I Cattolici ultramontani, e quindi il più dei Polacchi, dissero e dicono tuttavia: furono i dissidenti la causa di tanta rovina; furono essi che, non sapendosi accon-

(1) Cfr. Frank, p. 147 sgg.

ciare a perdere la supremazia onde un giorno godevano nel paese, si rivolsero allo straniero e ne provocarono l'intervento, posponendo per tal modo la carità della patria alla passione religiosa.

I dissidenti, Evangelici delle varie confessioni o Greco-ortodossi, replicarono e replicano tuttavia: furono invece i fanatici Cattolici la ragione prima che la patria cadde; poichè, essendo essi riusciti con una guerra spietata di ben due secoli e con la violazione più impudente delle sacre leggi del regno e dei patti solennemente giurati, a toglierci man mano tutte le libertà e poi tutti i diritti, ci posero nell'alternativa crudele o di abbandonare il paese, omai del resto in piena decadenza e snervato per il mal governo dei Gesuiti, o di cercar di riconquistare una patria e insieme libertà e diritti con l'aiuto dei correligionari stranieri.

Lo storico spassionato deve aggiungere un anello a cotesta catena infocata di responsabilità, e asserire, che l'implacabile intransigenza protestante e le eterne e non riducibili scissure confessionistiche nel seno stesso degli Evangelici diedero alla loro volta troppo buon gioco alla Controriforma cattolica e ai Gesuiti, perchè riguadagnassero rapidamente e onninamente si asservissero un paese, ch'era per certo, intorno alla metà del cinquecento, il più libero sotto il riguardo religioso e il più spregiudicato che fosse nel mondo.

L'intolleranza religiosa, nelle sue forme più svariate: intolleranza cattolica e intolleranza protestante, intolleranza di oppressori o di oppressi, fu pertanto la remota venefica sorgente di tutti i guai della Polonia; poichè, come ebbe a dire con giusta severità uno scrittore recente (1), la nazione polacca discorde e divisa

(1) Borgius, *Aus Posens und Polens kirchlicher Vergangenheit*, Berlin, 1898, p. 74.

in tutto il rimanente, in questo fu però unanime ed unita: nella intolleranza di religione!

La costituzione politica della Polonia si basava tutta quanta, com' è risaputo, sopra la nobiltà; la quale era onnipotente di fronte al popolo delle proprie terre a lei per intiero soggetto (1); onnipotente di fronte al sovrano, che dal 1573 in poi fu elettivo e dovette subire i patti impostigli dai nobili nell'atto dell'elezione; onnipotente ancora di fronte allo Stato stesso, poichè si finì per ritenere nulla ogni deliberazione delle diete in forza del veto opposto anche da un solo membro (*Liberum veto*), e per riconoscere ai nobili il diritto di unirsi in *Confederazioni*.

Orbene, solamente questa singolarissima costituzione politica ci può spiegare la non meno singolare storia ecclesiastica di quel paese; e sopratutto questi fatti, cioè: *a*) il rapido diffondersi della Riforma evangelica, poichè guadagnato ad essa il più della nobiltà, che usava compiere i suoi studî in università germaniche (2), fu pure guadagnato, almeno in appa-

(1) È noto che in Polonia non esistette, si può dire, mai ceto medio o borghesia, poichè i pochi artefici e commercianti tedeschi dispersi in varie città cedettero, appunto per l'incertezza della loro posizione giuridica e della loro libertà religiosa, ogni industria e commercio agli Israeliti, che ne ebbero dipoi come il monopolio in quel paese e vi crebbero a dismisura.

(2) A dispetto di un editto di Sigismondo I del 1534, che proibiva ai giovani di frequentare le Università, infette di eresia, e che fu del resto abolito dalla Dieta di Kracovia del 1543. Cfr. per questo e quel che segue le varie storie della Riforma in Polonia, delle quali io non potei giovarmi se non per riferimenti altrui, cioè: Krasinski, *Historical sketch of the rise, progress and decline of the reform in Poland*, London, 1835, trad. ted. del Lindau, Leipzig, 1841; Fischer, *Gesch. der Ref. in Polen*, Grätz, 1855-56; Ljubowicz, *Storia della Rif. in Polonia* (in polacco), Varsavia, 1883.

renza, il più della nazione; *b*) il vantaggio che vi ebbe la confessione calvinistica sulla luterana, poichè alla appassionata e insieme raffinata nobiltà meglio si confaceva da una parte la maggiore asprezza di quella nella sua opposizione a Roma, e dall'altra la sua origine francese (1); *c*) l'inusitata fortuna che vi incontrarono ogni maniera di sètte, e sopratutto quella dei Sociniani, siccome si è visto di già (2), poichè in quel regime aristocratico e prettamente individualistico e in quell' ambiente saturo di coltura umanistica italiana, il razionalismo che improntava di sè tutta la dottrina sociniana e la stessa provenienza di questa non potevano non esserle titoli a un grande favore; *d*) da ultimo, la facilità con cui ai nobili venne fatto di ottenere tolleranza e riconoscimento per le confessioni più varie, e di dar loro ricetto nelle proprie terre; il che fece dire, con qualche po' di esagerazione, all'Harnack, che essendo quello uno stato di permanente anarchia, anche la libertà di coscienza potè nell'anarchia trovar luogo (3).

Circa questo punto speciale, cioè circa l'argomento della tolleranza, già sotto l'ultimo dei re della dinastia dei Iagelloni, Sigismondo II Augusto (1548-1572), riuscì alla nobiltà far decretare nella dieta di Petrikau del 1556, che ogni nobile avesse il diritto di accogliere nella propria casa quel culto che meglio credesse. Ed a varie città del pari, come Danzica, Elbingen, il re concedette il libero esercizio della religione. Con un cosidetto privilegio generale, datato da Wilda il 6 giugno 1563, egli dichiarava poi espressa-

(1) MÖLLER-KAWERAU, Op. cit. (sopra, p. 337), III, p. 193.
(2) Cfr. sopra, § 6.
(3) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vol. III, 2ª ed., Freiburg i. B., 1890, p. 666.

mente, che tanto il libero esercizio religioso, come i *Iura nobilitatis*, come del resto l'accesso a tutte le cariche e dignità del regno, non sarebbero più spettati unicamente ai seguaci della Chiesa romana, ma in genere a tutti i credenti in Cristo. E al clero cattolico, che levava le più alte querimonie e reclamava delle coazioni contro gli eretici, egli diede il consiglio di pensare a difendere la sua causa con le buone ragioni e non con la violenza (1).

Spentasi la dinastia dei Jagelloni, e costituitisi i nobili polacchi, con la Dieta di Varsavia del 1573, in repubblica aristocratica, con un re elettivo, posero in calce ai famosi *Pacta conventa*, con cui si regolò la nuova costituzione, una così detta *Pax dissidentium*. E in essa, dopo aver considerato, con una antiveggenza altrettanto profetica quanto infruttuosa, che i grandi dissensi religiosi ch'erano nella repubblica l'avrebbero potuta condurre a rovina, promettono con giuramento tutti gli intervenuti di qualsivoglia confessione di conservare la pace fra loro e di non volere, per diversità di credenze o di riti, sparger sangue, infliggere pene, ecc.; promettono inoltre di opporsi tutti insieme a chiunque ciò volesse fare e di abbatterlo irremissibilmente (2). Il re doveva egli pure nell'atto dell'ele-

(1) Cfr. *Iura et Libertates Dissidentium in religione christiana in regno Poloniæ, et magnoducatu Lithuaniæ ex legibus regni et aliis monumentis authenticis excerpta*, Berolini, 1708, ediz. accresciuta, Vratislaviæ, 1754; inoltre: *Die Schicksale der polnischen Dissidenten von ihren ersten Ursprunge an bis auf istzige Zeit*, 3 parti, Hamburg, 1768-70.

(2) « *Quandoquidem autem in hac Republica non parvum reperitur Dissidium in causa Religionis Christianæ, occurrendo ne ea de causa inter Incolas perniciosa aliqua Seditio oriatur cuius Exempla in aliis Regnis luculenter videmus; Spondemus omnes pro Nobis et successoribus nostris in per-*

zione giurare non meno quei *Pacta* che questa *Pax*. La quale non sanciva, a dir vero, una universale e illimitata libertà individuale di religione; ma faceva qualcosa che può assomigliarsi alle disposizioni delle paci religiose tedesche, cioè sanciva la libertà di religione unicamente per i paciscenti: con questa diversità tuttavia, che tali erano in Germania gli Stati dell'impero, mentre in Polonia tali erano invece i nobili; i quali per altro anch'essi avevano come gli Stati germanici la facoltà di determinare poi a loro piacimento che religione dovesse accogliersi nei loro territori. Comunque, di questa pace grandemente si avvantaggiavano gli Evangelici e in genere tutti gli Acattolici.

---

petuum sub Vinculo Iuramenti, Fide, Honore et Conscientiis nostris, ut qui sumus Dissidentes de Religione, Pacem inter nos conservare, et propter diversam fidem, et ritum in Ecclesiis, sanguinem non effundere, neque poenas imponere, Confiscationis Bonorum, Infamiæ, Carceris, Exilii..... Quin imo, si aliquis illum effundere voluerit, ex ista causa, opponere se omnes tenebimur: quamvis etiam sub prætextu Decreti, vel Processus iudiciarii aliquis hoc voluerit facere... Omnia hoc promittimus invicem... Si vero quis hisce contrariari, et Pacem Ordinemque publicum turbare voluerit, contra eum omnes consurgemus in eius Destructionem. Actum Varsaviæ in Conventu Regni Generali die 28 Januar. 1573 ». — Cfr. Borgius, Op. cit., p. 125 sgg. I Cattolici subirono queste condizioni, non però tutti di malo animo. Uno dei più strenui fautori della pace era stato difatti Giovanni Zamoyski, nato protestante, ma poi fattosi cattolico per disgusto delle querele continue degli Evangelici, il quale diceva: « Darei metà del mio sangue perchè coloro che abbandonarono la Chiesa romana vi facessero spontaneo ritorno; ma darei tutto il mio sangue per impedire che alcuno fosse a ciò costretto con la forza ». Cfr. Allen, *An historical sketch of the Unitarian Movement since the Reformation*, New-York, 1894, cap. IV, p. 78 sg.

Ma già il primo re, che fu Enrico di Valois, messo su dai Gesuiti, tentò, al momento di ricevere la corona, di non giurare la pace; e solamente la giurò dopo che un nobile protestante, afferrata risolutamente la corona, gli impose: *si non iurabis non regnabis!* Ben poco conto egli avrebbe fatto, a ogni modo, del giuramento, poichè i Gesuiti, con a capo il celebre cardinale Hosius, gli andavano ripetendo ch'ei non se ne doveva ritenere legato; ma, com'è risaputo, Enrico abbandonò ben presto la Polonia pel trono di Francia (1).

Stefano Bàthori di Transilvania (2), che gli succedette, giurò lealmente la pace e la mantenne; ma, persuaso che il Protestantismo fosse di ostacolo ai progressi dello Stato, vi chiamò i Gesuiti ed aprì per tal modo la porta alla Controriforma cattolica. La quale trionfò poi completamente durante il mezzo secolo che governò Sigismondo III della dinastia svedese dei Wasa (1587-1632), al quale fu dato il titolo, ond'egli stesso si compiaceva, di re dei Gesuiti, e a cui la Polonia deve appunto parecchie guerre inconsulte, provocate dal temerario disegno di ritornare la Svezia al Cattolicismo e di guadagnarvi l'Impero moscovita.

Nei rapporti interni dello Stato, i primi colpi furono portati contro i Sociniani od Unitarii, i quali, dopo che i Riformati se ne furono separati nel 1565, erano male visi e rinnegati dagli stessi Protestanti. Questi pertanto non ne presero le difese quando nel 1638 riuscì ai Gesuiti di far decretare dalla dieta di Varsavia la completa dispersione della scuola di Racovia,

---

(1) Reimann, *Der Kampf Roms gegen die religiöse Freiheit in Polen 1573 und 1574;* nella Histor. Zeitschrift del Sybel, XII (1864), p. 379 sgg.

(2) Cfr. sopra, p. 435.

la cittadella del Socinianismo polacco. Alle rimostranze, che da parte non solamente dei perseguitati, ma degli spiriti transigenti fra i Cattolici medesimi (1), furono mosse contro tale decreto, il quale violava le immunità concesse a tutti i dissidenti dai patti costituzionali, si oppose dagli intolleranti questo cavillo, che tali immunità riguardavano i dissidenti *nella* religione ma non *sopra* la religione, quali erano appunto i denegatori della divinità di Cristo (2). E quando Wladislao IV, di spiriti eminentemente tolleranti, volle raccogliere nel 1645, allo scopo di conciliare tutte le confessioni cristiane in Thorn, un cosidetto *colloquium charitativum*, i Sociniani che vi si presentarono ne furono esclusi di comune accordo (3). È vero che quel colloquio non servì che ad inasprire le animosità fra gli stessi Evangelici, Calvinisti e Luterani, onde si disse che esso erasi mostrato anzi che *charitativum* un vero *colloquium irritativum* (4). Le sorti dei Sociniani precipitarono sotto Giovanni Casimiro della casa di Wasa (1648-68), ex-gesuita e cardinale. Il fanatismo religioso, con cui egli e i Cattolici omai predominanti si erano comportati verso i Cosacchi, incitò questi alla ribellione, gettò lo Stato nel maggiore dei torbidi, attirò sulla Polonia l'intervento russo. Al tempo medesimo una nuova guerra contro la Svezia, provocata dalle non mai spente aspirazioni dei Wasa di Polonia a riacquistare quel regno e a

(1) Cfr. *Vindiciæ pro Unitariorum in Polonia religionis libertate ab Equite Polono* (Przypkowski) *conscriptæ;* in Sand, *Bibliotheca Antitrinitariorum*, Freist., 1684, p. 278.

(2) Cfr. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847, p. 221 sgg.

(3) Op. cit., p. 224.

(4) Möller-Kawerau, Op. cit., III, p. 332; Borgius, Op. cit., p. 62.

ricondurlo al Cattolicismo, pose non solamente Giovanni Casimiro nell'imminenza di perdere la corona, ma la Polonia stessa sul punto di essere già allora spartita fra i vincitori. Il re, lungi dal trarre da tanta rovina ammonimento a mitigare il suo fanatismo, fece durante i rovesci militari il voto, che se avesse ricuperato il trono avrebbe sterminata nei suoi Stati l'eresia. E quando la protezione della Danimarca e dell'Austria gli assicurarono la pace, non sentendosi abbastanza forte per abbattere i Protestanti, tutelati dai sovrani stranieri loro correligionari, e non credendo utile disperdere gli Ebrei, troppo necessarii per i loro commerci e le loro industrie (1), assunse a capro espiatorio i Sociniani. Fu invocata contro di essi un'antichissima legge del regno, che proibiva l'Arianesimo e che nulla aveva a che fare con essi, e si ottenne nel 1658 dalla dieta di Varsavia un decreto con cui si poneva loro l'alternativa o di tornare alla Chiesa romana (non era loro consentito di passare ad alcuna delle confessioni evangeliche) o di lasciare il paese: termine tre anni a decidersi e a disporre delle cose loro. Il termine fu poi accorciato con scadenza al 10 luglio 1660. Indarno l'Elettore di Brandeburgo pregò per loro; indarno gli Svedesi nella pace di Oliva del maggio 1660 pattuirono, che fosse mantenuta la pace religiosa per tutti i dissidenti, e in una nota speciale vi vollero compresi i Sociniani. Questi furono al termine prefisso irremissibilmente scacciati (2).

---

(1) Cfr. sulla posizione di questi, sopra, p. 458, n. 1. Onde si ebbe a dire ben giustamente che in quel tempo se l'Ebreo si incaricava di liberare il Polacco da ogni pensiero terreno, il Gesuita provvedeva alla salvezza dell'anima sua e all'educazione dei suoi figli.

(2) Fock, Op. cit., p. 225-233; Allen, Op. cit., p. 90 sgg.

Mal consigliati furono i Protestanti quando per avversione ad essi ne considerarono non solamente con indifferenza ma quasi con compiacimento la rovina. Poichè questa segnò il principio della loro (1).

Già nel 1668 fu punito il passaggio dal Cattolicismo al Protestantesimo, e la dieta che elesse nel 1669 un successore all'abdicante Giovanni Casimiro comminò la pena di morte a chi abiurasse la fede cattolica. Le idee moderate di Giovanni Sobieski non poterono cambiare la situazione. Augusto II di Sassonia, confermò, come la tradizione voleva, formalmente le prerogative dei Protestanti; ma prese di fatto ad escludere quanto più poteva gli Acattolici dal Senato e da ogni ufficio od onore d'importanza. Nel 1716 si cominciò da un vescovo cattolico a proporre al re che nel trattato con Pietro il Grande fosse posto un articolo che restringesse notevolmente il libero esercizio dei culti dissidenti, così evangelico come greco. Di fronte alla fiera opposizione, che la proposta sollevò, si dovette emanare una dichiarazione (3 febbraio 1717), la quale, dicendo che ai Dissidenti sarebbero state mantenute le antiche prerogative, ma che sarebbero stati puniti gli *abusi* di esse, aprì con questa clausola la porta a ogni eccesso di intolleranza (2). E lo si vide nella strage di Thorn, ove caddero per ordine del governo i magistrati più alti delle città, rei di non aver saputo impedire che il

---

(1) Op. cit., p. 233 sg.

(2) Contro uno scritto di Giorgio Casimiro Ancuta (*Ius plenum religionis Catholicæ in regno Pol. et magno duc. Lit. iuri prætenso dissidentium opposito, demonstrans nullam dissidentes habere capacitatem activæ et passivæ vocis in regno Pol. et m. d. Lit.*, Vilna, 1719), uscì: [Anonimo], *Prodromus Poloniæ plenissimo iure ad servandam dissidentibus fidem publicam*, s. l., 1721.

popolino di fede luterana manomettesse, senza però spargere del sangue, il collegio dei Gesuiti (1).

Le potenze protestanti, firmatarie della pace di Oliva, fecero in tale congiuntura dei fieri richiami alla libertà, che quella avrebbe dovuto guarentire ai dissidenti (2). Da un altro canto i Russi cominciarono anch'essi a lagnarsi delle violazioni sempre più gravi del trattato da loro conchiuso con la Polonia nel 1686, con il quale si era voluto assicurare la posizione dei Polacchi di fede greco-ortodossa. E infine nel trattato russo-prussiano del 30 settembre 1730 un articolo segreto reclamava, che venisse in Polonia ripristinata la religione dei dissidenti greci e protestanti, « ai quali a poco a poco furono tolti, contro ogni giustizia, privilegi, libertà e diritti, di cui giuridicamente già da lungo tempo essi godevano, sia in materia spirituale che temporale » (3). Le due potenze più direttamente interessate nella causa dei dissidenti polacchi avevano gettate per tal modo le basi di quell'accordo, che doveva poi essere la rovina della Polonia.

Questa, acciecata dal fanatismo cattolico, non vide il pericolo; anzi vi si cacciò a capofitto con nuovi atti di violenza. Le diete del 1733 e del 1736 decretarono infatti la assoluta esclusione degli Acattolici da tutte

---

(1) Cfr. Iacobi, *Das Blutbad von Thorn*, Halle, 1896.

(2) Cfr. Borgius, p. 65 sgg. — L'opinione pubblica germanica cominciò a commoversi; cfr., per es.: *Eines vornhemen Icti gründliche Nachricht von dem Zustand der Evangelischen Religion in Pohlen und dem Gross-Hertzogthum Litthanen, dorinnen unumstösslich erwiesen wird, dass der Dissidenten öffentliches Religions- Exercitium auf die Fundamental-Gesetze des Reiches gegründes sey*, s. l., 1726.

(3) Cfr. Martens, *Recueil des traités et conventions conclus par la Russie avec les puissances étrangères*, Pétersbourg, Vol. V, 1880, p. 390-91.

le assemblee elettorali, da tutti gli uffici ed onori pubblici, dal godimento dei beni dello Stato (1). Ma il partito cattolico non si tenne pago a ciò. Dispersione di chiese evangeliche e greche, interdizione di battezzare e di educare i figli nati da matrimonii misti, e altre violazioni non solo più dei diritti politici ma dello stesso libero esercizio dei culti acattolici misero il colmo alla misura.

Si fu allora, che con un trattato dell'11 aprile 1764 Federico di Prussia e Catterina II di Russia rinnovarono a favore dei Protestanti dell'ovest della Polonia e dei Greci dell'est il proposito già adombrato nel trattato del 1730, e ingiunsero a Stanislao Poniatowski di presentare alla Dieta, raccoltasi per la sua incoronazione, una proposta in favore dei dissidenti; non già, si noti, perchè fossero riammessi alle assemblee ed alle cariche, ma semplicemente perchè fosse ad essi consentita la libera professione della loro religione (2). Eppure non appena il primate accennò ai

(1) *Ius dissidentium in regno Poloniæ s. scrutinium iuris in re ad rem theol. iurid.*, Varsav., 1736.

(2) Cfr. Oncken, *Federico il Grande,* Lib. VIII, cap. 9°, nella sua Storia Universale, trad. ital., Vol. II, p 589 sgg.; Brückner, *Caterina II,* Lib. III, cap. 2°, nella Storia Universale citata, trad. ital. del Courth, Milano, 1889, p. 346 sgg, p. 362 sgg. — A proposito di questa intromissione di Federico e di Caterina l'Hergenröther (*Handbuch der allgem. Kirchengeschichte,* III, Freiburg i. B., 1886, p. 593), dice: « Nessuna di queste potenze usava tolleranza verso i Cattolici nei suoi Stati, ma in Polonia dovevano i dissidenti avere uguali diritti che i Cattolici ». Che tale osservazione sia errata, per quanto si attiene a Federico, dimostrammo digià ampiamente più sopra (cfr. p. 272 sgg.). E anche per quanto si attiene alla Russia essa non è del tutto giustificata. È noto difatti che già Pietro il Grande si era ispirato a principii di tolleranza, per i suoi tempi davvero eccezionali, non solamente

dissidenti un urlo tale si levò nella Dieta, che non fu possibile continuare la lettura del progetto, e poco mancò che il primate stesso non fosse ucciso sotto gli occhi del re. Il medesimo avvenne nella prima Dieta regolare del nuovo governo del 1776, la quale, non tenendo nessun conto di una supplica dei Protestanti (1), in cui questi si lagnavano della distruzione delle loro chiese, della dispersione dei loro accompagnamenti funebri, del titolo di eretici, e della applicazione ad essi delle antiche leggi contro gli Ariani (che già, come si vide, erano servite per i Sociniani), confermò unanime le disposizioni degli anni 1717, 1733, 1736,

---

verso i dissidenti della Chiesa russa, ma anche verso gli stessi Cattolici, così che si potè spargere la voce ch'egli inclinasse al Cattolicismo o pensasse quanto meno ad una riunione delle due Chiese (cfr. Brückner, *Pietro il Grande*, Lib. V, cap. 3°, nella Storia Univ. dell'Oncken, trad. ital. del Courth, Milano, 1888, p. 720-729). Caterina II fu anche più tollerante, e a buon diritto potè vantarsi di non impedire l'esercizio di nessun rito religioso nel suo impero (cfr. Brückner, *Caterina II*, Lib. IV, cap. 3°, p. 756-760). Del resto ciò è riconosciuto in altro luogo dallo stesso Hergenröther (p. 566 sg.). Non si trattava certamente di libertà religiosa, ma di tolleranza nel senso tecnico e stretto della parola. Comunque però, date le condizioni generali di quel tempo, appare evidente quanto l'Impero russo fosse nel secolo scorso in un posto più elevato, nel confronto con le altre nazioni, che non nel secolo presente, per rispetto alla libertà di religione. — Circa la posizione degli Israeliti, cfr. Gradowsky, *La situation légale des Israëlites en Russie*, Tom. I (*du règne du czar Alexis-Michaïlovitch au règne du czar Nicolas Ier*), trad. dal russo, Paris, 1891.

(1) *Expositio iurium eorum, qui dissident. Libellus supplex* (in latino e polacco), s. l., 1766; cfr. pure: Guil. Ern. Christiani, *Gute Sache der Dissidenten in Polen, nach den Gründen des natürlichen und allgem. Staatsrechts und der Politik*, s. l., 1767.

1764 contro gli Acattolici. Allora, valendosi del fazioso e periglioso espediente di formare delle confederazioni, si riunirono per istigazione della Russia i Protestanti a Thorn ed i Greci a Sluz, e finalmente tutti i malcontenti in una maggiore confederazione in Radom; la quale nel 1767, in uno strumento a cui dovette consentire anche il re, formulò un progetto di nuova costituzione polacca, ove si prometteva ai dissidenti piena uguaglianza dei diritti civili. E la Dieta raccoltasi il 9 novembre 1767 fu invero costretta a riconoscere ai dissidenti: libero esercizio della religione, diritto di voto nelle assemblee e di accesso agli ufficii, e riacquisto delle chiese possedute nel 1717 (1). Tutte queste concessioni furono riconfermate e ratificate in un trattato del 24 febbraio 1768 sottoscritto dall'ambasciatore russo e dal primate Podoski per la Polonia.

Ma, spinti da un sentimento di reazione contro la strapotenza russa, e insieme dal fervore religioso, rinfocolato dalle condanne lanciate dal Pontefice romano contro i dissidenti, dalle esortazioni dei Nunzii, dalle prediche dei vescovi intransigenti, il più dei Cattolici polacchi si strinsero in Bar in una confederazione

(1) In questa Dieta uno dei signori, per quanto fosse cattolico e per quanto parlasse affinchè il re almeno dovesse rimaner sempre cattolico, riconosceva però con grande franchezza, come i due secoli di lotta contro i dissidenti avessero segnato una sempre maggiore decadenza del paese, e come allo spirito di persecuzione dovessero imputarsi le guerre più disastrose, la perdita delle migliori provincie, i pericoli più gravi che sovrastavano alla Polonia. Cfr. Borgius, Op. cit., p. 70-71. — Non era del resto egli il solo fra i Cattolici che vedesse la necessità di cambiar rotta; le nuove idee illuministiche o razionalistiche avevano fatto in Polonia dei proseliti, a quanto pare, presso lo stesso clero; cfr. Hergenröther, Op. cit., III, 594.

propria o controfederazione. Ne conseguirono contrasti letterarii, ove ciascuna delle parti cercava di addossare all'altra la responsabilità dei tristi fatti (1), e lotte cruente, che condussero alla prima spartizione della Polonia nel 1772.

Tanta iattura non bastò ad inclinar gli animi alla tolleranza, nè da parte dei Cattolici, poichè la costituzione del regno del 1775 rinnovava le antiche esclusioni degli Acattolici da ogni dignità ed assemblea, nè da parte dei dissidenti stessi, poichè, mentre i Greci ortodossi contendevano coi Greci uniti per il possesso delle chiese, i Protestanti dal canto loro si perdevano nelle più acerbe querimonie circa argomenti riguardanti il loro interno ordinamento (2).

E intanto, approfittando delle insanabili discordie, la cupidigia delle potenze straniere non ancora saziata preparava la seconda spartizione della Polonia del 1793 e da ultimo la terza del 1795, che fu veramente *Finis Poloniae!*

II. *Belgio.* — Si è visto di già più sopra (3), come il Belgio, allorchè l'Olanda se ne staccò, non avesse conservata altra deroga al sistema dell'esclusivo rico-

---

(1) Cfr. *Démonstration des Droits des Grecs et Protestants contre le manifeste de la République confédérée de Pologne; par un Confédéré de Thorn*, Berlin, 1772; *Eines evangel. Mitglieds der ehem. Konföderation zu Thorn ausf. Beweis d. Gerechts. der Dissidenten in Polen, und Wiederlegung der neuest. Schriften, welche kath. Seits wider d. Rechte der Griechen und der Evangel. herausgek. sind*, Berlin, 1772.

(2) Cfr., per es.: *Nachricht der gegenwärt. Mishelligheiten unter d. Dissidenten beider Confessionen in Polen und Grossherzogth. Litthanen*, Warschau, 1783; e altri molti scritti allo stesso riguardo in Lipenii, *Biblioth. realis iurid.*, Supplem. del Madihn, Vol. III, Vratislav., 1816, col. 1136.

(3) Cfr. p. 101 sg.

noscimento della religione cattolica come religione dominante, se non quella impostagli dal trattato della Barriera in favore dei soldati olandesi occupanti le fortezze della frontiera belga.

Durante tutto il periodo della dominazione austriaca, da Carlo VI a Giuseppe II, tale condizione di cose non mutò e non un solo decreto ufficiale si può trovare che si riferisca alla questione religiosa (1). Anzi quell'eccezione relativa alle guarnigioni olandesi, in luogo di essere come un primo nucleo intorno a cui sempre maggiori libertà si venissero man mano raggruppando, non riuscì per contro se non quasi un pungolo infitto in quel compatto corpo di Cattolici, il cui fanatismo ne era di continuo tenuto sveglio ed irritato e pronto alla più energica reazione, non appena che gli elemosinieri protestanti delle guarnigioni accennassero a far propaganda nel paese. A frenare i minacciati eccessi di intransigenza interveniva ora l'azione diplomatica degli Stati d'Olanda, ora le loro minaccie di rappresaglie sui Cattolici olandesi, ora i consigli stessi di questi ultimi (2).

Bisogna riconoscere inoltre, che in genere i sovrani d'Austria, i loro governatori nel Belgio, e le supreme magistrature in diretta dipendenza del Governo si mostrarono sempre verso gli Acattolici molto più longanimi che non il popolo, le magistrature cittadine e sopratutto il clero; poichè quelli si studiarono sempre di eludere le misure di rigore che da questi tratto tratto erano invocate segnatamente contro i Protestanti. Que-

---

(1) Hubert, *De Charles-Quint à Joseph II. Étude sur la condition des Protestants en Belgique* (Édit de Tolérance de 1781), Bruxelles, 1882, p. 71 sgg.

(2) Hubert, p. 72, 76, 83 sg.

sti pertanto godevano, da parte del Governo, di una tolleranza tacita per le loro individuali opinioni: nessuna garanzia per contro avevano quanto al culto e nessuna partecipazione alla vita pubblica (1).

Questo fatto importantissimo e assai singolare, che i governanti fossero molto più innanzi nei sentimenti della tolleranza che non, si può dire, l'intiera nazione belga, ci dà ragione della accoglienza ostile e della poca fortuna che colà ebbero le grandi riforme di Giuseppe II.

Poco dopo la sua assunzione al trono questi fece un viaggio nei suoi possedimenti dei Paesi Bassi. E in tale occasione gli furono mosse da varie parti, e specialmente dal celebre cardinale di Franckenberg, arcivescovo di Malines (2), calorose istanze perchè non volesse porre in esecuzione nel Belgio quelle idee di tolleranza che gli si attribuivano.

E quando egli, ciò non curando, fece pubblicare il 12 novembre 1781 la sua famosa patente anche nel Belgio (3), fu, al dire dell'Hubert (4), un vero coro di proteste virulente quello che si levò da tutti coloro che ricevettero comunicazione delle volontà imperiali: vescovi, consigli delle varie provincie, università, ecc.

L'Hubert attribuisce lo sconfortante fenomeno alla decadenza grande della vita intellettuale del paese in quel periodo, e al poco seguito che vi avevano trovato le novità filosofiche francesi del tempo (5). Ed è per

(1) Hubert, p. 84-93.

(2) Hubert, p. 108 sg.; cfr. pure Verhaegen, *Le cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines (1726-1804)*, Bruges-Lille, 1890.

(3) Vedine il contenuto sopra, p. 445 sg.

(4) Hubert, p. 114-136.

(5) Hubert, p. 116 sg.

ciò che, pur essendosi dato attorno a rintracciare quella qualunque produzione letteraria, che l'editto verisimilmente avrebbe dovuto provocare colà, come altrove, egli non riuscì a trovare se non articoli ed opuscoli pienamente contrarii alla male accetta novità della tolleranza (1). Tra i favorevoli, che ebbero allora corso nel paese, uno solo gli venne fatto di citare, ed è il libro *De tolerantia ecclesiastica et civili*, scritto da professori pavesi, stampato a Pavia nel 1782 e ristampato a Gand nel 1784, e attribuito fin qui da tutti, e dallo stesso Hubert, erroneamente all'austriaco Trautmansdorf; libro di cui diremo più sotto, e di cui anche il Grégoire parla come di *un bon écrit connu en Belgique* (2).

---

(1) Hubert, p. 137 sgg. Questo autore (non che, a quanto pare, gli altri due da lui citati: Küntziger, *Essai historique sur la propagande des Encyclopédistes français en Belgique*, p. 109; Francotte, *Stesso titolo*, p. 148 sgg.; entrambi in Mém. de l'Acad. royale de Belg., XXX, 1880), studiando il contegno del celebre gesuita Feller, scrittore del *Journal historique et littéraire*, di fronte alla patente di Giuseppe II, congettura, che egli, pur non pronunciandosi esplicitamente al riguardo, non a caso però inserisse in tale giornale (12 dicembre 1782, III, 487) una recensione laudatoria di un opuscolo anonimo intitolato: *Éclaircissements sur la tolérance*, Rouen, 1782, che è una vera carica a fondo contro la tolleranza. Se esatta è l'attribuzione che nel dizionario del Barbier (citato sopra, p. 384, n. 3, Vol. II, col. 7) si fa di tale opuscolo al gesuita Pietro De Doyar, che lo stesso Hubert ricorda altrove (p. 140) come autore di altro scritto avverso alla tolleranza, intitolato *Lettres d'un chanoine pénitencier* (1786); e se è pure esatto che il luogo di stampa fosse in realtà Liegi anziché Rouen, quella congettura non solamente ci parrebbe pienamente avvalorata, ma potrebbe, non senza fondamento, spingersi oltre, fino a congetturare una vera intesa fra i Gesuiti di Liegi per battere in breccia l'editto, senza scoprirsi troppo ed esporsi a nuovi colpi.

(2) Grégoire, *Essai historique sur les libertés de l'Église*, Paris, 1818, p. 289. Questo autore largisce pure lo stesso elogio

I moti rivoluzionarii, che le vaste riforme di Giuseppe II provocarono in quel paese, il quale non era assolutamente maturo per esse, travolsero, insieme a molti altri, anche l'editto di tolleranza, che fu abolito il 9 febbraio 1792 (1).

Solamente con la dominazione francese fu restaurata nel Belgio la libertà religiosa, non senza però quell'accompagnamento di misure vessatorie contro il culto cattolico, che offuscarono dappertutto l'attuazione pratica delle massime liberali francesi, così belle e seducenti nella loro enunciazione teorica (2).

III. *Italia.* — Anche da noi, come nel Belgio, la libertà religiosa non si dovette ad un impulso o ad un movimento letterario o legislativo prodottosi spontaneamente nel nostro ambiente nazionale; ma ci venne importata dal di fuori; e dovemmo anche noi, per usare la energica frase dello Schupfer (3), essere tirati al rimorchio. Se non che, a differenza del Belgio, in Italia non fu fatta neppure dal clero alle innovazioni liberali straniere, e particolarmente alle giuseppinistiche, quella cieca opposizione che colà vedemmo; chè anzi da più parti furono approvate ed esaltate. E non mancarono neppure a quelle novità nella letteratura e nelle leggi nostre dei precedenti preparatorii e propiziatorii, accennanti a tendenze, se non di vera e

ad un opuscolo, pubblicato anonimo da Dupac de Bellegarde, canonico di Lione, e non ricordato dall'Hubert: *Réponse aux Lettres d'un chanoine pénitencier*, Lille, 1786; lettere che per altro il Grégoire attribuisce falsamente al gesuita Feller (p. 283), mentre sono del De Doyar; cfr. nota precedente.

(1) Hubert, p. 160.

(2) Thys, *La Persécution religieuse en Belgique sous le Directoire exécutif (1798-99)*, Bruxelles, 1898.

(3) Schupfer, *Manuale di Stor. del Dir. italiano. Le Fonti*, 2ª ed., Città di Castello, 1895, p. 637.

schietta libertà di religione, almeno di larga tolleranza. Questa, del resto, e lo vedemmo di già, era connaturata così col nostro genio nazionale, che la intiera istoria d'Italia non fornisce, a dispetto delle mille occasioni e cause fomentatrici che non sarebbero mancate, nessun esempio veramente memorabile di eccessi dovuti al fanatismo religioso. E se pure qualche caso di persecuzione collettiva si ricorda, esso è dovuto a maligne influenze straniere. Così, per esempio, la espulsione degli Israeliti dalla Sicilia e dalla Sardegna fu ordinata dai dominatori spagnuoli come attuazione del sistema da essi adottato di già assai prima nei loro Stati di terraferma; e la cacciata dei Valdesi dalle valli del Piemonte fu imposta da Luigi XIV ai principi di Savoia, quasi come un prolungamento oltre i confini francesi della revoca dell'Editto di Nantes. Dopo questo, si dica pure che tale spirito di tolleranza era figlio della proverbiale indifferenza italiana per le cose della fede: noi, senza discutere l'affermazione, replicheremo che ad ogni modo la prole era di per sè così degna e provvidenziale da cancellare pienamente ogni suo preteso difetto di natali.

Certo, la storia nostra così varia, così frazionata sotto ogni rispetto e mutabile da luogo a luogo e da tempo a tempo, non consente neppure qui delle deduzioni generiche e comprensive. Troppa differenza v'è, ad esempio, quanto al regime della tolleranza fra i due paesi che è più naturale di contrapporre: Venezia e Genova Nella prima la tolleranza fu a una certa epoca tanta che un giudice ben competente poteva di essa pronunciare così: « Qui non si ebbe nessuna di quelle persecuzioni religiose, che riempirono d'amarezza il resto del mondo; quello era il luogo della pace, ove ognuno, di qualunque religione o nazione fosse, poteva paci-

ficamente attendere agli affari suoi » (1). E un altro scrittore ha creduto di dover tributare a Venezia questa, che dopo quanto si è visto a più riprese nel corso della nostra esposizione, suona veramente come una lode suprema, cioè la lode di aver preso, per rispetto alla tolleranza religiosa, durante la prima metà del cinquecento fra gli Stati cattolici, una posizione simile a quella ch'ebbe poi durante il seicento l'Olanda fra i protestanti (2). Genova, per contro, non largì a nessuna specie di dissidenti, e nemmeno agli universalmente tollerati Israeliti, quelle facoltà che tutti gli altri Stati commerciali, e gli stessi Pontefici per la città di Ancona, riconobbero loro, sia pure per un semplice fine di utilità materiale.

Bisognerebbe, pertanto, ricercare per ogni singola regione la condizione fattavi nelle diverse epoche agli Acattolici; ma oltre che ciò vorrebbe per sè solo un volume, non è nel nostro compito di farlo. Noi intendiamo unicamente, come si è detto fin da principio, di segnare lo svolgimento del concetto della libertà religiosa, considerata nel suo lato positivo. Onde all'Italia non possiamo qui — pur nel difetto di lavori monografici completi e ad onta dell'importanza e dell'interesse che una esposizione più ampia avrebbe — fare una parte di troppo maggiore di quella che naturalmente le spetta, in paragone con gli altri paesi, nella formazione della libertà religiosa moderna. Considereremo ad ogni modo — con tutta quella ampiezza,

---

(1) Ranke, *Zur Venetianischen Geschichte*, in Gesamm. Werke, Leipzig, 1868-90, Vol. XLII, p. 33.

(2) Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, 1886, p. 1 sg.; Comba, *I nostri Protestanti*, Vol. II: *Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze, 1897, p. 31 sgg.

che l'economia del nostro lavoro ci consente, e quasi in forma di appendice al presente paragrafo, — quanto dall'Italia provenne sotto il duplice aspetto: legislativo e letterario. Poichè i non molti e dispersi provvedimenti, che da noi sancirono una qualche libertà di religione, e i pochi scritti, che ne trattarono, non stanno fra loro in nessun rapporto, non furono gli uni preparazione od occasione agli altri, ma procedettero da cause e si informarono a tendenze affatto differenti e distinte. Solamente — come vedremo — le novità straniere, propagatesi presso di noi sul finire del secolo scorso, ebbero una doppia, contemporanea e ben connessa esplicazione legislativa e letteraria.

A. Svolgimento legislativo italiano.

Le antiche leggi italiane circa i culti acattolici si riferiscono, a seconda delle varie regioni, a queste tre classi di dissidenti: 1° gli Israeliti; 2° i Valdesi, e in genere i Protestanti; 3° I Greci scismatici, e in genere gli Orientali.

1° *Israeliti.* — Diffusi da principio per tutta Italia (1), gli Israeliti furono cacciati di poi nel 1171 da Bologna,

---

(1) La letteratura sulla condizione giuridica degli Israeliti nelle varie regioni italiane è ricchissima; eccone una rassegna che non ha però nessuna pretesa di essere completa: **1.** Per gli **Stati della Chiesa,** cfr. Opp. citt. sopra, p. 42, n. 3, e inoltre: Alatri, *Gli Israeliti a Roma,* in Educatore israelitico, Vercelli, anno IV (1856), p. 262; V (1857), p. 9; Bruzzone, *Documents sur les Juifs des États pontificaux (1590-1844),* in Revue des Études juives, XVII (luglio-sett. 1889); Lo Stesso, *Les Juifs des États de l'Église au XVIII^e siècle,* Ibid., XVI (aprile-giugno 1888); Luciani, *Documenti relativi allo stato degli Ebrei nelle antiche Prov. Romane,* in Arch. della R. Soc. rom. di Storia patria, XVII (1894), pp. 227-236;

nel 1225 da Milano, nel 1492 dalla Sicilia e dalla Sardegna, nel 1495 dalla Toscana, d'onde, essendovi stati riammessi, vennero di nuovo sfrattati nel 1570, ad ec-

---

Ravà, *Gli Ebrei nelle Marche e nell'Umbria*, in Educatore israel., XVIII (1870), p. 246, 273, 307; F. S., *Gli Ebrei a Recanati*, in Vessillo israelitico, Casale, XLVII (1899), p. 79, 117; Ravà, *Ebrei in Bologna*, in Educat. israel., XX (1872), p. 237, 295, 331; XXI (1873), p. 73, 140; p. 174, nota C: *Ebrei di Imola*; XXII (1874), p. 19, 111, 296, e in Vess. isr., XXIII (1875), p. 34; Pesaro, *Cenni storici sulla Comunità israel. di Lugo*, in Vessillo israel., XXIX (1881), p. 234, 267, 298, 330, 360; XXX (1882), p. 4; Fabretti, *La condizione degli Ebrei in Perugia dal XIII al XVII secolo*, Torino, 1892; Luzzatto, *Ebrei perugini*, in Vess. is., XLV (1897), p. 81. — **2**. Per **Ferrara** cfr.: Ascoli, *Cenni storici sull'orig. e sugli avvenimenti riguardanti la Università israelitica Ferrarese*, Ferrara, 1867; Pesaro, *Memorie storiche sulla Comunità israelitica Ferrarese*, Ferrara, 1878; Lo stesso, *Appendice*, Ferr., 1880; Modena, *Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493*, in Revue cit., XV (luglio-settembre 1887); Kaufmann, *Contrib. à l'hist. des J. en Italie* (Ferrara ed Este). Ibid., XX (gennaio-marzo 1890); Servi, *Cenni stor. sulla Com. is. di Cento*, in Educatore israelitico, XIII (1865), p. 264, 303, 305, 335; Pesaro, stesso tit., in Vessillo is., XXX (1882), p. 41, 74, 106, 138, 172, 202. — **3**. Per il **Regno delle Due Sicilie**, cfr.: Di Giovanni, *L'Ebraismo della Sicilia ricercato ed esposto*, Palermo, 1748; Scaduto, *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie*, Palermo, 1887, § 39, p. 495-508, e l'abbondante letteratura ivi citata; inoltre: Lattes, *Ebrei in Sicilia*, in Ed. is., XXII (1874), p. 342; Luzzatto, *Ebrei siciliani*, in Vess. is., XXVI (1878), p. 286; Lo stesso, *Appunti storici sugli Ebrei di Sicilia*, ib., XXXIII (1885), p. 146; Lo stesso, *Ebrei sic.*, ib., XXXV (1887), p. 247; Lattes, *Ebrei Napolet. nel secolo XV*, in Vess. is., XVIII (1895), p. 293. — **4**. Per la **Toscana**: Forti, *Istituzioni civili*, Firenze, 1863, Vol. II, p. 86 sgg.; Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I*, Firenze, 1885, p. 134 sgg., 162 sgg.; *Ebrei in Siena*, in Vessillo israel., XXVII (1879), p. 10. — **5**. Per **Parma**: Orvieto, *Ebrei nel ducato di Parma nel sec. XV*, in Vess. is., XLIII (1895), p. 323, 357; Ravà, *Gli Israeliti nelle Prov. Parmensi*, in Educat. is., XVIII (1870), p. 246, 273, 307; Perreau, *Cenni*

cezione che da Firenze e Siena. Furono del pari espulsi ripetutamente, cioè dopo parziali e transitorie riammissioni, dal Napolotano nel 1511, 1540, 1702, 1708, 1746.

---

storici sugli Ebrei di Busseto, in Vess. israel., XXXI (1883), p. 341. — **6**. Per **Modena**: CAMMEO, *Cenni storici sulla Com. is. di Finale Modenese*, in Vess is., XLII (1894), p. 223. — **7**. Per **Venezia**, cfr.: LATTES, *Cenni sulla Comunità israelitica di Venezia*, in Venezia e le sue Lagune; Venezia, 1847, Vol. I, Appendice, p. 103-107; contro di lui: CAPPELLETTI, *Storia della Rep. di Venezia*, Vol. IX, Ven., 1853, capitoli XXXIII-XXXVII, p. 118-157; CECCHETTI, *La Rep. di Ven. e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, Venezia, 1874, I, p. 478-488; KAUFMANN, *Note sur l'histoire des Juifs de Venise 1329-1491*, in Revue cit., XX (ott.-dic 1890); LEVI, *Les Juifs de Candie de 1380 à 1485*, ibid., XXVI (aprile-giugno 1893); RAVÀ, *Ebrei in Venezia*, in Ed. is., XIX (1871), p. 46, 112, 139, 155, 173, 306, 332; XX (1872), p. 42, 77, 141; FORTIS, *Gli Ebrei a Verona*, in Educ. is., XII (1864), p. 68, 110, 209; SCHIAVI, *Gli Ebrei in Ven. e nelle sue Colonie*, in N. Antol, serie III, Vol. XLVII (1893), p. 309-333, 485-519; cfr. inoltre: GLISSENTI, Op. cit. sotto. — **8**. Per **Mantova**: CARNEVALI, *Gli Israeliti a Mantova*, Mantova, 1878; LO STESSO, *Il Ghetto di Mantova*, Mantova, 1884; DEJOB, *De la condition des Juifs à Mantoue au XVI^e siècle*, in Revue cit, XXIII (luglio-settembre 1891). — **9**. Per la **Lombardia**, cfr.: *Archivio storico lombardo*, VIII, 632; XII, 423; XX, 313; PESARO, *Cenni stor. della Com. israel. di Cremona*, in Vessillo is., XXX (1882), p. 284, 302, 339, 366; e XXXI (1883), p. 4; MOTTA, *Gli Ebrei in Como ed in altre città del Ducato Milanese*, in Periodico della Soc. stor per la prov. e antica dioc. di Como, V, 1885; GLISSENTI, *Gli Ebrei nel Bresciano al tempo della dominazione veneta*, Brescia, 1891. — **10**. Per il **Piemonte**, cfr.: *Privilegii e concessioni di S. S. R. M. e suoi reali predecessori a favore dell'Università degli Ebrei del Piemonte*, Torino, 1744 (vi sono edizioni anteriori di tali privilegii del 1568, 1606, 1730, 1733); BORELLI, *Editti antichi e nuovi dei Sovrani di Casa Savoia*, Torino, 1681, p. 1223-1259; DUBOIN, *Racc. delle leggi, editti, patenti, manifesti emanati negli Stati Sardi*, Torino, 1820-1869, II, p. 279-704; VIGNA ed ALIBERTI, *Della condizione attuale degli Ebrei in Piemonte*, Torino, 1848, e

Negli Stati della Chiesa Pio V li bandì, eccetto che da Roma ed Ancona; Sisto V li riaccolse nel 1586 dappertutto; Clemente VIII li relegò di nuovo in Roma, Ancona, Ferrara, Pesaro, e questa disposizione rimase in vigore sempre di poi. Da Venezia furono allontanati nel 1396, nel 1402, nel 1409; ma dal 1436 in poi dimorarono sempre indisturbati nel territorio della Repubblica. Genova li respinse a più riprese, e non li sopportò in seguito che con animo avverso, lasciandoli troppo spesso in balìa degli inquisitori e della plebe. In Piemonte Emanuele Filiberto li scacciò una prima volta nel 1560 ed una seconda qualche anno più

Diz. di dir. ammin. s. v. Ebrei; Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, Torino, 1854, I, p. 151 sg.; Bruzzone, *Documents sur les Juifs du Piémont (1584-1670)*, in Rev. citata, XVII (luglio-sett. 1889); Ottolenghi, *Brevi cenni sugli Israeliti casalesi*, Casale, 1866; F. S., *Gli Israeliti a Casale*, in Vessillo israel., XLI (1893), p. 232; Servi, *Cenni stor. della Com. is. di Vercelli*, in Educ. is., XIV (1866), p. 311; XIV (1867), p. 36. — **11**. Per **Genova**: Staglieno, *Degli Ebrei in Genova*, in Giornale ligustico, III (1876), p. 173-186; 394-415; Perreau, *Gli Ebrei in Genova*, in Vess. is., XXIX (1881), p. 12, 37, 70 — **12**. Per la **Sardegna**: Spano, *Gli Ebrei di Sardegna*, in Rivista sarda, 1875; Lo stesso, in Vessillo israel., XXVII (1879), p. 115, 135, 164, 196, 229, 300, 328, 363. — **13**. Si vegga poi per l'Italia in genere, oltre alle più note Storie degli Ebrei, specialmente: Lattes, *Docum. et notic. sur l'hist. pol. et lit. des Juifs en Italie*, in Rev. cit., ott.-dic. 1882; Gattinara, *Gli Ebrei in Italia - Sunto storico*, in Educ. israel., I (1853), p. 246; II (1854), p. 203, 235, 263, 306, 335; e in Vess. is., XXXI (1883), p. 167, 202, 238, 273; Ravà, *Docum. per la storia degli Israeliti d'Italia*, in Ed. is., XXII (1874), p. 242; Rocca, *Cenni storici e statistici sulle Com. is. di alcune parti d'Italia*, in Annali di Stat., serie 3ª, Vol. IX (1884), p. 166 sgg.; Brunialti, ibid., Vol. VI (1881), p. 178 sgg.; Pertile, *Storia del Diritto italiano*, Vol. III; *Storia del Dir. priv.*, § 99, 2ª ed., Torino, 1894, p. 203-219; Salvioli, *Storia del Dir. Italiano*, nn. 164-166, 3ª ed., p. 246 sgg.

tardi; ma revocò poi subito per denaro gli editti di espulsione. Definitiva per essi rimase solamente la cacciata dal Regno delle Due Sicilie.

La loro condizione giuridica riposava su di una cerchia più o meno larga di concessioni, comprendenti il godimento di alcuni fra i diritti civili, ma non mai quello dei diritti politici o l'esercizio delle arti liberali, ad eccezione della medicina. Ed il principe faceva ad essi tali concessioni per un tempo determinato, di solito in seguito a regolare contratto detto *condotta*, e mediante un corrispettivo in denaro.

Dato questo substrato contrattuale, accadeva talora che a fianco delle mille e mille note di inferiorità in paragone dei Cristiani sorgesse per gli Israeliti una qualche cagione di vantaggio. Così a loro unicamente era concesso di esercitare l'usura, proibita com'è risaputo dalla Chiesa ai suoi soggetti; poichè si diceva che l'anima degli Ebrei essendo di già irremissibilmente dannata, essi non ci rimettevano nulla. Ma ancora altre esenzioni da gravami e carichi pubblici essi ebbero anche in Italia, non però in tale misura da invogliare, come si dice sia avvenuto altrove, i Cristiani a passare alla religione giudaica (1).

Tra i vantaggi della loro posizione va pure annoverato quello di poter governarsi nelle faccende interne delle loro comunità secondo le leggi e i riti ebraici e conforme gli ordini delle loro autorità. A cui i governanti concedevano non di rado quei mezzi coattivi ch'erano a loro disposizione, siccome fecero per esempio gli stessi cardinali vicari (2). Anzi in alcune regioni questa loro autonomia o autarchia si spinse fino a poter

(1) Pertile, Op. cit., § 99, n. 55, p. 216.
(2) Rocca, in Annali di Stat. cit., p. 166.

congregarsi più volte l'anno da tutto lo Stato, per curare gli interessi della intera nazione israelitica (1).

Era poi dappertutto concesso ad essi l'esercizio privato del loro culto e spesso anche di erigere vere sinagoghe, sempre però con severe restrizioni e minaccia di gravi pene ai trasgressori.

Limitatissima e mutabilissima tolleranza era dunque quella, di cui essi vivevano, non affatto un regime di libertà. Nè la base della loro posizione mutò sostanzialmente neppure in forza di quelle franchigie molto larghe, che, sull'esempio di quanto Venezia aveva di già praticato e i Pontefici stessi si indussero a fare per Ancona, alcuni Stati italiani conferirono loro quanto a determinate città nell'intento di ravvivarvi i commerci.

Le prime e maggiori concessioni furono quelle fatte da Ferdinando I per Livorno e Pisa con la convenzione delli 10 giugno 1593, da cui data appunto la floridezza di quel porto (2). L'esempio fu seguito da Carlo Emanuele I di Savoia per Nizza Marittima e Villafranca di Provenza con decreto del 23 settembre 1648 (3); e dal Governo di Sicilia per tutta l'isola col salvacondotto delli 3 febbraio 1740 (4). Il loro tenore è pressochè identico; riferiamo sommariamente le disposizioni toscane.

Ferdinando I concedeva anzitutto agli Ebrei il privilegio del salvacondotto, o, come si disse, della *Li-*

---

(1) Così, per es., in Piemonte, cfr. PERTILE, Op. cit., p. 214, n. 49; e in Sicilia, cfr. SCADUTO, Op. cit., p. 497.

(2) Vedila in CANTINI, *Legislazione toscana raccolta ed illustrata*, Firenze, 1800-1808, Vol. XIV, p. 10-19.

(3) Vedilo in DUBOIN, Op. cit., II, p. 610.

(4) Vedilo in GIUSTINIANI, *Nuova collez. delle Prammatiche del Regno di Napoli*, Napoli, 1803-1805, Vol. IV, p. 102-110.

vornina, per il quale essi non potevano essere molestati per debiti contratti o per delitti commessi prima dell'ottenuto privilegio; e l'immunità per i delitti era tanta che neppure l'inquisizione poteva processarli come recidivi nella superstizione ebraica nel caso che essi avessero altra volta fatta professione di fede cristiana (1). In genere poi gli Israeliti di Pisa e di Livorno venivano equiparati a tutti gli altri cittadini quanto al godimento di tutti i diritti e all'esercizio medesimo delle arti liberali, poichè era loro concesso di addottorarsi in medicina e chirurgia nell'Università di Pisa, e di curare anche dei Cristiani.

Ebbero ancora la facoltà di erigere sinagoga in Pisa e Livorno, di esercitarvi il culto secondo i loro riti, di costruirvi dei cimiteri, di istituirvi delle scuole; e i loro giorni festivi furono rispettati nelle due città. Ma è ancora ad essi proibito di far propaganda; i loro libri debbono essere riveduti dagli inquisitori; e ai Cristiani è lecito di togliere ai genitori Ebrei i figli, che abbiano compiuti gli anni tredici, per convertirli, o anche di battezzarli, di qualunque età siano, se versino in pericolo di morte.

Dunque, già per questo, neppure qui nessuna vera libertà; senza contare poi che tutte le concessioni sopradiscorse non comprendevano gli Israeliti di Firenze e di Siena, che furono dai successori di Ferdinando sempre più ristrette anzi che allargate (2), e che non

(1) Circa altre franchigie comprese nella *Livornina*, come pure circa il suo cadere in desuetudine per Pisa sino dal secolo XVII e la sua abrogazione per Livorno con legge del 10 agosto 1836, cfr. FORTI, Op. cit., p. 87 sg.; p. 91, n. 537.

(2) Cfr. FORTI, Op. cit., p. 90, circa la esclusione degli Ebrei di Firenze e Siena dai privilegi sopraenumerati; e SCADUTO, Op. cit., p. 167 sgg., circa il loro graduale restringersi. Ine-

toglievano punto che gli Israeliti continuassero a formare una nazione assolutamente separata nello Stato.

2° *Valdesi e altri Protestanti:* — a). I Valdesi, mal·securi sempre negli stessi loro rifugi dell'Alpe piemontese prima della Riforma (poichè ancora con bolla del 27 aprile 1487 Innocenzo VIII bandiva contro di essi una vera crociata), poterono poi, giovandosi delle precarie e turbinose condizioni dei paesi circostanti nella prima metà del cinquecento, accogliere indisturbati la Riforma evangelica o, se così meglio si vuole, semplicemente accordarsi coi Riformatori e porsi all'unissono con essi (1). Ma, ricostituitasi con Emanuele Filiberto la monarchia sabauda, essi ebbero subito ad assaggiare i colpi che la reazione cattolica veniva portando dappertutto in Italia e fuori contro il Protestantesimo.

Da Nizza, sua prima residenza, Emanuele Filiberto, cedendo alle incalzanti istanze del Pontefice e non ostante che la moglie di lui, Margherita di Valois, fosse piuttosto propensa ai Riformati, lanciò il 15 febbraio 1560 contro i Valdesi un editto, con cui proibiva ad essi di ascoltare più oltre, pena la galera perpetua, le prediche dei ministri riformati (2). I

---

sattamente, quindi, il PERTILE (Op. cit., § 99, p. 217) dice che furono a poco a poco estesi agli Israeliti di tutta Toscana.

(1) Cfr., circa questo divario di apprezzamento, RUFFINI, *La Chiesa ev. Valdese*, Appendice al Lib. I dell'ediz. ital. del Trattato di Dir. eccles. del Friedberg., Torino, 1893, p. 146 sgg.

(2) Vedi i varii provvedimenti dei sovrani della Casa di Savoia contro i Valdesi, in: BORELLI, Op. cit., pp. 1259-1287; DUBOIN, Op. cit., II, pp. 109-279; e in *Raccolta degli Editti delle A. R. delli sereniss. Duchi di Savoia sopra gli occorrenti delle valli di Lucerna*, ecc., Torino, 1678; cfr. inoltre Cap. LXXXIV del Libro degli Statuti di Pinerolo, Torino, 1602; e MONTALCINI, *Vicende delle pubbliche Libertà in Piemonte dai primi tempi di Casa Savoia ad Emanuele Filiberto*, Torino, 1884, pp. 65-83.

Valdesi opposero all'esecuzione dell'editto una resistenza fortunata (1), che valse loro l'editto di Vercelli del 10 febbraio 1561 e poi la pace di Cavour del 5 giugno 1561. Questa garantiva il libero esercizio del culto valdese in alcuni luoghi delle valli tassativamente enumerati, e permetteva quanto ad altri luoghi della piana che i pastori potessero prestare alcuni degli ufficii più essenziali della loro cura spirituale ai correligionarii ivi domiciliati. Il culto cattolico doveva essere però libero perfettamente in ogni luogo, e il Duca si riservava il diritto di bandire dai suoi Stati i pastori evangelici, lasciando tuttavia ai Valdesi la facoltà di sostituirli con altri di loro elezione (2).

Intanto però le loro colonie calabresi venivano sterminate; e anche in Piemonte decreti severissimi erano emanati contro quei Protestanti che vivevano fuori dei luoghi indicati dal trattato di pace.

Così il gran Principe continuò fino alla morte, combattuto sempre nei rapporti verso i suoi sudditi evangelici fra le rimostranze cattoliche e gli ufficii che presso di lui facevano in favore di quelli le potenze protestanti, e quindi pencolante sempre fra il rigore e una certa tolleranza.

Carlo Emanuele I aveva rassicurati i sudditi Val-

---

(1) Cfr. Rivoire, *Alcuni documenti relativi alla persecuzione del 1560-1561*, in Bullettin de la Société d'Histoire Vaudoise, La Tour, n. 10 (1893), p. 3 sgg.

(2) Cfr. in genere gli storici dei Valdesi, per. es, Rorengo, *Memoria histor. sull'introd. dell'eresia nelle valli di Lucerna*, Torino, 1649, pp. 57-60; e i Valdesi: Gilles, *Histoire ecclés. des Églises Vaudoises*, 1ª ed., Genève, 1644, ultima ediz., Pignerol, 1881, Vol. I, pp. 282-286; Monastier, *Histoire de l'Égl. Vaud.*, Genève, 1847, I, p. 269; Muston, *L'Israël des Alpes*, Paris, 1851, I, p. 279; II, p. 94; Comba, *Storia dei Valdesi*, Firenze, 1893, p. 127 sg.

desi con promettere loro che nulla avrebbe innovato per riguardo alla loro libertà di coscienza e all'esercizio del loro culto; qualche dissapore tuttavia sorse già sotto di lui circa la portata di quelle concessioni della pace di Cavour, che riguardavano i Valdesi residenti fuori delle valli.

La questione si inasprì quando con editto delli 15 maggio 1650 fu intimato ai Valdesi di rientrare nelle loro valli, e con decreti degli anni successivi si prese a vietare il culto pubblico in varii luoghi. Si intavolarono negoziati, pendenti i quali però il Governo della reggente Maria Cristina non si peritò di mandare nelle valli un corpo di truppa, il quale intraprese nell'aprile del 1655 quei massacri, che sono noti col nome di *Pasque Piemontesi*, e che, esagerati, a dir vero, nella loro entità dai profughi Valdesi, provocarono l'indignazione del mondo protestante, e sopratutto del Cromwell e del Milton (1).

Le intercessioni straniere e più assai la coraggiosa difesa fatta dai Valdesi condussero alla pace di Pinerolo delli 18 agosto 1655, il cui trattato si chiamò delle *Patenti di Grazia*. Concedeva libertà di religione nei luoghi indicati, amnistia pei delitti commessi durante le ultime turbolenze, esenzione per cinque anni dalle tasse a riparo dei danni patiti, permesso a chi aveva forzatamente abiurato di tornare all'antica fede, licenza di abitare nel comune di S. Giovanni, ma non di esercitarvi pubblicamente il culto. Ora, essendosi il moderatore dei Valdesi, Leger, intestato ad officiare anche in questo ultimo luogo, fu condannato come ribelle,

(1) Muston, Op. cit., II, 295; Comba, Op. cit., p. 170 sgg.; Bérard, *Les Vaudois. Leur histoire sur les deux versants des Alpes du IV^e au XVIII^e siècle*, Lyon, 1892, p. 193 sgg.

e ne sorsero nuovi torbidi, che provocarono una condanna del popolo intiero per ribellione con editto delli 10 agosto 1663. Avendo però anche questa volta i Valdesi saputo respingere vittoriosamente le milizie ducali, furono ratificate il 3 febbraio 1664 le Patenti di Grazia e fu concessa una generale amnistia.

Ma un colpo ben più terribile si veniva macchinando contro i Valdesi. Revocato l'editto di Nantes, Luigi XIV scriveva al suo ambasciatore in Torino: « Ho vietato ogni esercizio della pretesa religione riformata nel mio regno... e avrei assai caro che il Duca di Savoia potesse approfittare di si fausta occorrenza per ricondurre i suoi sudditi alla nostra religione » (1). Esitando il Duca, il re minacciò che non avrebbe tollerato che i suoi Ugonotti potessero rifugiarsi ai confini presso i Valdesi. Vittorio Amedeo II dovette, allora, cedere ed emanò il 31 gennaio 1686 e il 9 aprile degli editti contro i Valdesi, modellati su quello famoso francese della revoca. Aboliti gli antichi privilegi, ordinava si cessasse dalle riunioni, si radessero i templi, si bandissero i pastori se non si convertivano entro quindici giorni, pena la vita; a tutti poi imponeva l'abiura e la consegna dei bambini. Presi in mezzo dalle forze riunite di Francia e di Savoia, i Valdesi dovettero dopo qualche resistenza arrendersi e furono tutti quanti fatti prigionieri e poi cacciati in Svizzera. Ma qui si raggrupparono, e sotto la condotta del pastore Arnaud i più validi mossero nel 1689 per le creste dei monti alla riconquista delle loro valli, scon-

(1) Cfr. *La révocation de l'Édit de Nantes et les Vaudois (octob. 1685-févr. 1686)*, in Bull. citato, n. 2 (1886), p. 8 sgg.; Rochas d'Aiglun, *Les Vallées Vaudoises*, Paris, 1881, p. 102 sgg.; Comba, Op. cit, p. 207 sgg.; Bérard, Op. cit., p. 239 sgg.

figgendo i presidii francesi e piemontesi, e operando quel fatto tra i più ammirabili della nostra storia ecclesiastica e militare, ch'essi con ben giusto orgoglio celebrano col nome di *Glorioso Rimpatrio* (1).

Ad assodare la loro riconquista intervenne provvidenzialmente la diplomazia, cioè la rottura fra Luigi XIV e Vittorio Amedeo II, a cui non parve vero di poter commettere a quei suoi sudditi bellicosi la custodia dei valichi alpini contro la Francia. Li rassicurò con buone parole e promesse, e finalmente con editto delli 23 maggio 1694 revocò quelli del 1686. L'editto rivocatorio comincia con queste ben significanti espressioni: « Essendo stati obbligati dalle reiterate e premurose instanze di *prepotenza straniera* nell'anno 1686 a far pubblicare gli editti delli 31 gennaio e del 9 aprile contro i nostri fedeli sudditi religionarii delle valli, ecc... »; e continua ricordando le intercessioni in loro favore dell'Inghilterra e della Olanda. Ordinava una piena amnistia pei Valdesi, la liberazione dei detenuti, la restituzione dei loro bambini, la reintegrazione loro in tutti gli antichi possessi. Concedeva nelle valli piena libertà religiosa ai Protestanti non solo Valdesi. ma anche stranieri, che prestassero giuramento di fedeltà, eccetto però se erano Francesi, per i quali tale concessione era restretta alla durata della guerra, e, finita questa, a quelli soli « che saranno usciti di Francia, a causa della loro religione, e non vi si saranno ristabiliti di poi ». Seguitava concedendo le stesse prerogative, ma solo per la durata di 10 anni, ai Valdesi residenti nella valle di Pragelato.

(1) Cfr., oltre gli storici dei Valdesi, PERRERO, *Il rimpatrio dei Valdesi*, Torino, 1889.

Questa restrizione fu la sorgente di nuovi malumori e di nuove misure vessatorie, che l'Inghilterra invano cercò di comporre e di toglier di mezzo, finchè la pace di Utrecht del 1713 statuì che Luigi XIV cedeva bensì la valle di Pragelato al Duca di Savoia, ma solo a patto che non vi si tollerasse nessuna novità in fatto di religione. Seguirono le istruzioni di Vittorio Amedeo II al Senato delli 20 giugno 1730, con cui fu proibito in quella valle qualsiasi esercizio, pubblico o privato, della pretesa religione riformata (1).

Ma quanto alle altre valli nulla fu più in seguito mutato nella condizione giuridica dei Valdesi. Se non che, col progredire innanzi nel secolo, il breve circuito geografico, entro cui le sopradiscorse prerogative erano rigidamente e meticolosamente circoscritte, cominciò a parer loro troppo angusto e opprimente; massime dopo che un indirizzo più liberale, e d'impronta spiccatamente sociniana (2), cominciò a penetrare anche fra di essi pel tramite di quei loro studenti, che tornavano dalle scuole di Germania e da Ginevra. Si comprende quindi che salutassero esultanti le novità francesi della fine del secolo.

b). — I Protestanti italiani furono dalla reazione cattolica dispersi ed oppressi in tutte le altre regioni d'Italia, non esclusa la stessa Repubblica veneta, ove pure essi durarono più a lungo. Poichè quella longanimità in fatto di religione, di cui più sopra si è dato vanto a Venezia, deve circoscriversi rigorosamente alla prima metà del cinquecento, nè può elevarsi a principio duraturo e generale della sua politica, siccome alcuni

---

(1) Cfr. Muston, Op. cit., IV, p. 1 sgg.; Comba, Op. cit., pp. 248-254.

(2) Comba, Op. cit., p. 257.

scrittori veneti si sono mostrati proclivi a fare. Studiosi che investigarono a fondo i documenti dell' Inquisizione veneziana, hanno dimostrato omai irrefutabilmente, come lo Stato veneto abbia assecondato anch'esso la reazione cattolica e combattuto nei cittadini suoi ogni spirito di novità eterodosso non meno per ragioni politiche che per ragioni religiose (1). Onde, ad esempio, i cosidetti *Savii dell'eresia*, che il Governo veneto volle assistessero ai processi del Santo Ufficio, non esercitarono punto un'azione moderatrice dello zelo smodato dei chierici nel campo religioso, come si soleva dire per solito, ma semplicemente un controllo contro le loro usurpazioni nel campo politico, badando a tutelare i diritti giurisdizionalistici dello Stato, anzichè la coscienza degli individui (2).

Lo stesso non va detto, per contro, quanto ai Protestanti stranieri, i quali, respinti non meno che i nazionali da ogni altro Stato in Italia, trovarono solamente in Venezia un regime di tolleranza.

Le considerazioni che in questo, come d' altronde anche nei rapporti con gli Israeliti e coi Greci, determinarono il contegno del Governo veneto, furono unicamente commerciali o di somigliante natura. Venezia aveva un interesse troppo vitale a che i mercanti luterani tedeschi non disertassero il suo mercato o, risiedendo in città, continuassero a tener vivi i suoi traffici con la Germania, alla quale il resto d'Italia veniva ora chiudendo le porte (3); aveva pure troppo inte-

(1) Cfr., per es., Elze, *I Protestanti a Venezia*, in Rivista cristiana, Firenze, 1875, p. 20 sgg.; Benrath, Op. cit., p. 113; Comba, Op. cit., (sopra, p. 476), p. 33 sg.

(2) Cfr. Comba, Op. cit., p. 607 sgg.

(3) Sebbene gli articoli della legge di Ferdinando I di Toscana del 1593 parlino solamente di Israeliti, il suo proemio

resse a che gli studenti di nazionalità germanica seguitassero, anche se non cattolici, ad affluire allo studio di Padova, crescendo lustro all'Università e profitto a quei cittadini, perchè non assicurasse o con leggi stabili o almeno con provvedimenti presi volta per volta la posizione di tali eretici stranieri.

I mercanti tedeschi seguitarono pertanto a venire e a vivere affatto indisturbati in Venezia, e nel 1649 è memoria che acquistarono diritto di sepoltura nella chiesa di S. Bartolomeo. Poco di poi, nel 1657, fu loro consentito di costruire una cappella nel così detto Fondego dei Tedeschi, e di far venire pastori di Germania per esercitare privatamente il loro culto Nel 1718 le loro sepolture si trasferirono in una delle isole dell'estuario; e nel 1780 il Senato concedette che il battesimo dei figli dei Protestanti si potesse fare nelle stesse chiese del culto cattolico (1).

Gli studenti evangelici tedeschi di Padova ebbero, per contro, noie frequenti e dagli inquisitori e dal vescovo della città, ai quali essi opposero la più riso-

---

è diretto però agli uomini di tutte le religioni; onde le sue franchigie avrebbero dovuto essere comuni a tutti gli stranieri, anche evangelici; cfr. FORTI, Op. cit., II, p. 87. Difatti già nel 1607 si istituì in Livorno una Cappella pei mercanti Tedeschi ed Olandesi; cfr. WITTE, *Das Evangelium in Italien*, Gotha, 1861, p. 14.

(1) *Osservazioni sul governo, sulla religione, credenze, ecc. dei Veneziani, con una succinta storia della Nazione protestante tedesca a Venezia, Lettere di I. F. F.* (Fink), Bareuth, 1800; CECCHETTI, Op. cit., pp. 474-478; WITTCHEN, *Cenni sulla Comunità evangelica di confessione augustana dei Protestanti*, in Venezia e le sue Lagune, Venezia, 1847, Vol. I, Appendice, pp. 101-102. Di questo scritto anonimo: *Il Clero di Venezia e gli Evangelici*, Venezia, 1868, non sono riuscito ad avere notizie di sorta.

luta e ardita resistenza (1). Da ogni pagina degli annali della loro nazione emerge, come ben dice il Brugi, il disegno di ottenere libertà di professare la propria religione, di sottrarsi alla censura del vescovo e dell'Inquisizione e di godere della tolleranza concessa ai mercanti tedeschi in Venezia (2). Dalla Serenissima non ebbero dapprima se non buone parole e qualche provvedimento emanato caso per caso ad infrenare l'intolleranza battagliera di quegli ecclesiastici. Ma nel 1587 venne fatto all'Università dei giuristi tedeschi di ottenere delle lettere del Doge, dirette ai rettori presenti dello studio e a tutti i loro successori, con cui fu accordato ai Tedeschi immunità dalle molestie del clero, purchè essi vivessero senza scandalo. Si istituì inoltre nel 1616 per la Università degli artisti e nel 1635 per quella dei giuristi un collegio incaricato di conferire le lauree, senza che il laureando fosse costretto a fare quella *professio fidei catholicae*, che era stata imposta con bolla di Pio IV delli 13 novembre 1564 per tutti gli aspiranti al dottorato, e a cui i Tedeschi si erano sempre rifiutati energicamente. Il Pontefice protestò; ma la Repubblica, per consiglio di Fra Paolo Sarpi, non si lasciò smovere dal suo ripiego ingegnosamente tollerante.

---

(1) Brugi, *Gli Studenti tedeschi e la S. Inquisizione a Padova nella seconda metà del secolo XVI*, in Atti del R. Istit. veneto, Tom. LII, serie 7ª, Tit. V, Venezia, 1893-94, pp. 1015-1033. — Il Cantù (*Gli Eretici d'Italia*, Vol. III, Torino, 1866, pp. 144-45) ricorda questa scrittura, che sarebbe nell'Archivio Vaticano: *Scrittura fatta sotto Federico Cornaro, vescovo di Padova, circa il tollerare o non tollerare la licenza della Nazione germanica*; cfr. pure Brugi, pp. 1019-20.

(2) Brugi, Op. cit., p. 1021.

3° *Greci e Orientali.* – Cristiani di rito orientale si incontrano sopratutto a Venezia e nel Regno delle Due Sicilie.

Colà, fin da tempo antichissimo, si era nei migliori rapporti con gli Armeni (1), e non si ha memoria di contese fra la Comunità armena e l'autorità ecclesiastica fino al secolo XVIII, quando, per istigazione del clero cattolico, il Governo veneto li costrinse a conformarsi al rito romano (2); provvedimento che è evidentemente connesso con altri, i quali, in quel torno di tempo, furono emanati relativamente ai Greci scismatici.

I rapporti dello Stato veneto con questi ultimi presentano dei lati molto curiosi e sommamente caratteristici (3). Già in antico è memoria che il culto di rito greco fu tollerato nelle colonie e nella stessa metropoli, sebbene qui non troppo favorevolmente. Tant'è vero che nel 1456, per intercessione del pontefice Callisto III e sotto l'influenza della passeggiera unione

---

(1) [Anonimo], *L'Armeno-veneto. Compendio storico e documenti delle relazioni degli Armeni coi Veneziani, secoli XIII-XIV*, Venezia, 1892: autore è il padre Leone Alishan.

(2) CECCHETTI, Op. cit., pp. 489-493. Onde i Greci invocavano il 4 ottobre 1511, dal Senato veneto, le stesse concessioni fatte agli Armeni eretici; cfr. PISANI, Op. cit. sotto, pp. 366-367.

(3) VELUDO, *Cenni sulla Colonia greca-orientale*, in Venezia e le sue Lagune, Venezia, 1847, I, Appendice, pp. 78-100; LO STESSO, *La Colonia dei Greci ortodossi in Venezia. Commentario storico, documenti e crisoboli*, Venezia, 1872-73; CECCHETTI, Op. cit., pp. 455-479; PISANI, *Les Chrétiens de rite oriental à Venise et dans les possessions vénitiennes (1439-1791)*, in Revue d'histoire et de littérat. religieuse, Tom. I, pp. 201-224; tradotto nell'Ateneo Veneto, anno XX (1897), Vol. I, pp. 361-384 (cito quest'ultimo).

fra Latini e Greci, avvenuta nel Concilio di Firenze, fu concesso bensì a questi ultimi il terreno per fabbricarvi una chiesa del loro rito, ma poi all'atto pratico si rispondeva nel 1479 alle loro istanze perchè la chiesa si potesse costruire, che frequentassero quelle di rito latino. Solamente qualche anno più tardi era consentita la costituzione della Confraternita di San Nicolò dei Greci, ma a patto che i soci non superassero il numero di 250.

Finalmente il 30 aprile 1514 fu data ai Greci l'autorizzazione di erigere una propria chiesa, ed il pontefice Leone X mandò la sua approvazione, e permise che la Comunità greca si eleggesse un proprio sacerdote e che la chiesa loro fosse in perpetuo esente dalla giurisdizione dell' ordinario latino. Il Senato aveva decretato nel 1542 che i cappellani greci dovessero, prima di essere ammessi alla celebrazione, subire un esame ed ottenere l'approvazione del Patriarca di Venezia, e inoltre tali cappellani usavano giurare la professione di fede del Concilio di Firenze. Ma con tutto ciò, già nel 1574, il cappellano greco si recava a Costantinopoli per ricevervi la consacrazione episcopale dal patriarca greco-scismatico di quella città.

Si avverò allora questa singolare condizione di cose, che Pontefici e Stato veneto ammettessero ad ufficiare e fino ad un certo punto proteggessero, considerandoli come buoni Cattolici, e sinceramente aderenti all'unione sancita dal Concilio di Firenze, dei prelati greci, i quali facevano bensì formalmente e verbalmente dichiarazione di aderire alla Chiesa cattolica, ma di fatto si facevano consacrare e riconoscevano la loro dipendenza dal patriarca di Costantinopoli. Ora, quest'ultimo fin dalla presa della città per opera dei Turchi aveva rotto ogni rapporto con Roma e aveva

anzi da un Sinodo di Costantinopoli del 1472 fatto solennemente revocare l'unione per un momento ottenuta dal Concilio di Firenze. Il malinteso, se così si può chiamare, durò per più che 150 anni, e così completo, che i Veneziani stessi usavano sollecitare per mezzo del loro rappresentante o Bailo di Costantinopoli l'approvazione del patriarca per ogni nuovo eletto.

La cosa si spiega per parte della Chiesa romana con il timore che la rivoluzione protestante non fosse per inghiottire anche quei dissidenti, e con l'interesse che i Veneziani avevano a tenersi amici i Greci d'Oriente, uniti o scismatici ch' essi fossero. Ma quando queste due ragioni vennero a mancare, mutò anche quello stato di cose anormale. E i Pontefici cominciarono a far rimostranze per mezzo dei Nunzii al Governo veneto contro le libertà concesse ai Greci; e i Veneziani, visto che i Greci se la intendevano omai coi Turchi e coi Russi, presero dal canto loro a pretendere e a controllare con ogni rigore la professione di fede cattolica e la soggezione al patriarca latino, menzionate già nei decreti del 1542. La Comunità greca presentò allora un memoriale in data delli 12 febbraio 1707, ove chiedeva che fosse rispettata « la libertà di coscienza, il più prezioso di tutti i tesori »; ma il Senato tenne duro, e non si mosse neppure alle intercessioni di Pietro il Grande. Questo regime di rigore durò per tutta la prima metà del secolo, e solamente con la dissimulazione i Greci poterono mantenersi a Venezia.

Nella seconda metà del secolo le cose cambiano di bel nuovo; il Governo veneto ha visto alfine il pericolo, che del dissidio sia per giovarsi la sempre più ardita propaganda slava, e dispone quindi, non cu-

rando le proteste pontificie, perchè un nuovo titolare sia eletto nella Comunità greca, e perchè si ottenga l'approvazione del patriarca costantinopolitano. Ma questi si rifiutò nettamente dapprima, e poi mise al suo consenso condizioni offensive per la chiesa latina. I Veneziani stavano studiando una soluzione alla aggrovigliatissima controversia, quando la città loro fu occupata dai Francesi.

In Napoli il culto greco fu introdotto dai Cristiani profughi dopo la caduta dell'Impero d'Oriente, ai quali Leone X concesse di continuare nei loro riti, guarantendoli contro lo zelo dei vescovi cattolici, che pretesero subito di ridurli all'osservanza del rito latino. Era tra quelli Tommaso Assan Paleologo, che col consenso di Alfonso I d'Aragona eresse una chiesa pei Greci in Napoli, la quale fu poi nel 1518 dall'imperatore Carlo V concessa al metropolita di Corone, riparato in quel torno di tempo in Napoli con il più della sua Comunità e con Greci di altre città, cadute in mano dei Turchi. Ed ebbero ampia facoltà di compiervi gli atti religiosi secondo il rito greco orientale sotto la immediata protezione regia.

Da quel tempo in poi, per ben trecento anni, la Comunità greca ebbe a lottare incessantemente contro la curia arcivescovile di Napoli, la quale mal soffriva che nel proprio circuito si fosse istituita una chiesa di scismatici. I Greci ricorsero ai Pontefici e allo Stato: e questi durarono gran fatica a salvaguardare con successivi rigorosi provvedimenti le loro immunità religiose. Le quali, sia notato qui di passata, rimasero immutate fino al 1828, allorchè agli Arcivescovi di Napoli riuscì alfine di vedere appagata la loro brama secolare di assoggettarsi la Comunità greca.

Questa si reggeva in base a statuti del 1561, del 1593 e specialmente del 1764, muniti tutti quanti del regio assenso (1).

Origine somigliante, concessioni uguali ed un'identica sorte, in ultimo, ebbe pure la Comunità greca di Messina (2).

I Greci scismatici ottennero franchigie pari a quelle degli Israeliti nelle città marittime di Livorno, Ancona, Nizza (3).

I Saraceni erano in genere equiparati agli Ebrei nel rigoroso e vessatorio trattamento, a cui per regola questi ultimi venivano, come si vide, sottoposti (4).

In tutta questa congerie di provvedimenti, di cui siamo venuti facendo la rassegna, nessuno v'ha, come si è visto, il quale non mova da considerazioni di interesse o politico o commerciale, nessuno, cioè, che sia stato determinato da una disinteressata convinzione del legislatore circa la eccellenza morale della libertà in confronto della coazione. Tutti quei provvedimenti, inoltre, sono strettamente limitati e geograficamente e personalmente; non si affisano cioè se

(1) La storia giuridica della Comunità napoletana è bene riassunta nella *Relazione ministeriale sul progetto di legge presentato dal guardasigilli Mancini alla Camera dei Deputati nella tornata delli 2 maggio 1877, per la revoca di provvedimenti contrari alla libertà dei culti riguardante la Chiesa e Confraternita dei nazionali Greci in Napoli* (Atti parlam., Cam. dei Dep., Docum. n. 104). Cfr. pure Rignano, *Della Uguaglianza civ. e della Libertà dei Culti*, 3ª ed., Livorno, 1885, Note e Docum., pp. LVIII-LXXVI.

(2) La sua storia giuridica è accennata nel prologo al *Regio decreto 20 dic. 1877 riguardante la Chiesa greca di Messina*; Rignano, Op. cit., p. LXXVI-VII; cfr. pure Scaduto, *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie*, Palermo, 1887, p. 520 sg.

(3) Pertile, Op. cit., p. 222.

(4) Pertile, Op. cit., p. 218 sg.; Scaduto, Op. cit., p. 495 sgg.

non a casi speciali, a determinati luoghi, a certe categorie di acattolici, p. e., ai mercanti luterani in Venezia e non a tutti gli Evangelici, agli Israeliti livornesi e pisani e non ai Toscani in genere; e nessuno ve n'ha che abbracci con una larga concessione di principio i dissidenti tutti, purchè onesti, anche solamente nell'ambito del Cristianesimo.

La prima legge di vera libertà religiosa la dovemmo quindi a un dominatore straniero; e fu la famosa patente di tolleranza di Giuseppe II, pubblicata in Lombardia il 30 maggio 1782, ma precedutavi di già da altre disposizioni intese a preparare il trionfo della nobile causa (1). L'episcopato italiano, dice lo storico della patente giuseppinistica (2), la accolse con un favore tutto particolare, e con lettere pastorali e discorsi ne raccomandò caldamente la scrupolosa osservanza al clero ed ai fedeli delle proprie diocesi: così la prima e più espressiva manifestazione di assentimento alle novità liberali ci veniva — a disdoro eterno del pensiero laico — da ecclesiastici cattolici. Ma era quello un clero, predisposto di già dalle riforme di Maria Teresa e ben compreso delle nuove tendenze episcopalistiche, bandite nei dominii austriaci dalla Facoltà teologica dell'Università di Pavia.

Ad altri di già si è affacciata, però, questa domanda: perchè, se una così insolita fioritura liberale è dovuta massimamente al buon seme posto dalle idee febroniane, perchè, dico, altrettanto non succedette in Toscana, ove con Leopoldo I, fratello a Giuseppe II, identiche riforme si venivano introducendo che nei dominii austriaci, e il movimento episcopalistico ita-

(1) Frank, Op. cit. (sopra, p. 443), pp. 58-59.
(2) Frank, Op. cit., pp. 146-147.

liano ebbe con il vescovo Scipione dei Ricci e il Sinodo di Pistoia la sua più intensa manifestazione?

Il Witte osserva che e Leopoldo e sopratutto il suo consigliere Scipione dei Ricci, per quanto ecclesiasticamente spregiudicati, vollero però, a smentire l'accusa che da Roma ad essi si moveva di aprir la via, con la loro riforma, all'eresia di Lutero, tener ben fermo il loro carattere ortodosso, e non uscire dall'ambito della Chiesa cattolica (1). Ma io credo che meglio si apponga lo Scaduto quando dice, a proposito della patente di Giuseppe II, che « in Toscana non ce n'era un bisogno stringente, poichè gli israeliti godevano dei privilegi, e gli altri eterodossi erano pochissimi, sicchè non valeva la pena di provocare quella tempesta che da parte dei curialisti scoppiò in Austria..... ». (2). Di fatti Leopoldo non mancò di rispettare fedelmente i principî di tolleranza, proclamati dal fratello, non appena gli succedette nell'impero (3). E riguardo al vescovo Scipione dei Ricci quanta luce non getta sui suoi più intimi sentimenti il semplice fatto ch'egli inserisse in una sua lettera pastorale del 1783 un estratto di quell'altra famosissima lettera pastorale del vescovo di Salisburgo dell'anno precedente (4), la quale concerneva appunto la patente e fu dall'imperatore stesso e da tutti i liberali in Austria dichiarata, come s'è visto (5), la cosa più bella che in fatto di tolleranza un vescovo avesse scritto mai!

---

(1) Witte, *Das Evangelium in Italien*, Gotha, 1861, p. 13.

(2) Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I*, Firenze, 1885, p. 374.

(3) Cfr. sopra, p. 456. Cfr. del resto la sua professione di fede, in Scaduto, Op. cit, p. 78.

(4) Cfr. Frank, Op. cit, p. 144, n. 211.

(5) Cfr sopra, p. 455.

Del resto non soltanto l'editto di Giuseppe II, ma ancora lo stesso esempio del vescovo Scipione dei Ricci, esercitarono anche fuori dei territori italiani, in cui la loro azione più direttamente si esplicò, una influenza grandissima sul movimento delle idee, indirizzandolo verso i principî della tolleranza e della libertà.

Sotto l'aspetto legislativo, peraltro, una portata molto maggiore per la molto maggiore estensione delle conquiste francesi ebbero in Italia le novità razionalistiche di Francia e le leggi di universale tolleranza che da quelle provennero. L'introduzione dei nuovi principî non fu tuttavia qua e là in Italia senza contrasti gravi e forzati indugi e attenuazioni rilevantissime.

La prima Costituzione italiana, modellata su quella francese del 1795, e fu la Costituzione della Repubblica cispadana del 27 marzo 1797, diceva al suo art. 4: « La Repubblica cispadana conserva la religione della Chiesa cattolica, apostolica, romana. Non permette verun altro esercizio di pubblico culto. Solo agli ebrei permette la continuazione del libero e pubblico esercizio del loro culto per tutto il suo territorio. Non vuole però che alcun cittadino, o abitante nel suo territorio, quando viva ubbidiente alla legge, sia inquietato per opinione religiosa » (1).

Le varie disposizioni, in sè piuttosto contradditorie, di questo articolo sono chiarite pienamente dalle condizioni particolari di quei paesi. In Bologna, Ferrara, Modena e Reggio israeliti si avevano, col beneplacito della Santa Sede medesima, da tempo antichissimo,

---

(1) *Raccolta degli Statuti politici proclamati in Italia e delle corrispondenti leggi elettorali*, in Bibl. dei Comuni ital., 2 vol., Torino, 1852; Vol. I, p. 201.

e per essi era ovvio che si sancisse ogni libertà. Ma non si avevano assolutamente altri Acattolici, ed in ispecie Protestanti; ed era ovvio del pari che grande fosse nell'universale l'avversione, e massimo poi nella Chiesa il timore che col nuovo regime essi potessero infiltrarvisi e farvi propaganda. Di qui quella restrizione, la quale, se bene tacitamente, ad essi però non meno direttamente si appunta. Ma le nuove idee non avrebbero assolutamente consentito il perdurare in quei paesi dei procedimenti inquisitoriali contro la libertà del pensiero; e di qui l'ultimo periodo dell'articolo.

Paragonando il quale a quel regime, che la patente di Giuseppe II aveva introdotto in Lombardia, non è chi non possa vedere subito quanto fosse il cozzo dei due sistemi, derivati da due svolgimenti così diversi come furono il razionalistico francese e l'episcopalistico austriaco. In questo è un legislatore credente, che per il profondo rispetto della fede altrui assicura e con minute disposizioni regola l'esercizio di quegli altri culti determinati, i quali a fianco dell'ufficiale si dimostrano più degni di considerazione: la libertà della miscredenza individuale non è considerata ed anzi malevisa. In quello invece è un legislatore miscredente, a cui non preme la fede positiva altrui, che non si cura quindi della libertà di culto, rispettandola solamente per necessità politica quanto ai culti stabiliti, ma che bada sopratutto a guarentire nei singoli la facoltà di non credere e di sottrarsi all'osservanza dei precetti religiosi.

Il concetto inspiratore rimane nel fondo il medesimo anche nelle costituzioni successive.

La Costituzione della Repubblica cisalpina delli 9 luglio 1797, di fatti, ha cura innanzi tutto di guaren-

tire all'art. 354 la libertà di pensiero individuale e la facoltà di manifestare con i discorsi e con la stampa le proprie opinioni. E all'articolo seguente, 355, scrive poi: « A niuno può essere impedito l'esercizio del culto che ha scelto, conformandosi alle leggi. Il potere esecutivo veglia all'esecuzione delle medesime, ed impedisce l'esercizio delle loro funzioni a quei ministri di qualunque culto che hanno demeritata la confidenza del Governo. Niuno può essere obbligato alle spese di qualunque culto » (1).

Il disposto del secondo dei tre periodi, che tradiva troppo vivamente ancora il malanimo ufficiale francese contro il clero cattolico, fu tralasciato nella nuova Costituzione della Cisalpina, riveduta dalle autorità francesi e pubblicata il 1° settembre 1798, evidentemente in seguito ai moti che il timore per la religione avita aveva provocati in Lodi, Monza, Pavia e in altri paesi, come Bologna, già appartenenti alla Cispadana ed ora aggregati alla Cisalpina (2). La nuova Costituzione di questa, dopo aver anch'essa sancita all'art. 348 la libertà di pensiero, dispone infatti all'art. 349 semplicemente così: « È garantito a chiunque il libero eser-

(1) Op. cit., I, pp. 142-143. La Costit. francese del 1795 diceva invece che lo Stato non stipendia nessun culto. Cfr. sopra, p. 428.

(2) Coppi, *Annali d'Italia*, II, Roma, 1829, s. ao., 1797, n. 27, p. 128. — Quanto lo spirito di persecuzione contro la Chiesa cattolica, che i Francesi importavano in Italia, riuscisse anche in Lombardia di ostacolo a che vi fosse accolto con favore e fiducia il principio della libertà religiosa, appare da molti episodi e da molti scritti dell'epoca, in uno dei quali si dice dei Francesi, ch'essi presentano una Costituzione che tollera ogni religione e l'esercizio di qualunque culto, e poi abbattono i templi e perseguitano la religione dominante. Cfr. su tutto ciò Calligaris, *A Milano nel 1798*, in Arch. stor. lombardo, anno XXV (1898), serie 3ª, Vol. X, pp. 117-184.

cizio del culto che si è scelto, conformandosi alla legge. Nessuno può essere forzato a contribuire alle spese di un culto » (1).

La maggior cura che qui è posta a salvaguardare la libertà di culto si spiega col fatto che non si poteva in paesi prima soggetti all'Austria tornare indietro dal punto già toccato con la patente giuseppinistica.

Ma nei paesi che furono raggruppati col titolo di Repubblica romana e di Repubblica partenopea, non si avevano tali precedenti, nè occorrevano tali riguardi, pel difetto di Acattolici. E quindi la Costituzione della prima (20 marzo 1798), dopo aver sancita con termini identici a quella della Cisalpina la libertà di pensiero (art. 344), tace affatto della libertà di culto (2); e lo stesso va detto per quel progetto di Costituzione partenopea del 1799 (3) che si deve a Mario Pagano. ma che non fu promulgato mai (4).

Oltre ogni altro caratteristico è però quanto avvenne nella Repubblica ligure. Ivi il governo provvisorio aveva dato incarico ad una Commissione, della quale faceva parte il vescovo Solari di Noli (lo strenuo difensore delle idee di Scipione dei Ricci e l'oppugnatore di quella bolla *Auctorem Fidei* con cui fu condannato il Sinodo di Pistoia), di preparare un progetto di costituzione. Ed essa aveva nell'agosto del 1797 proposti questi due articoli: Art. 4: « La Repubblica ligure conserva la Cristiana, Cattolica Religione, e il di lei

---

(1) *Raccolta degli Statuti* cit, I, p. 193.

(2) Op. cit., II, p. 47.

(3) Op. cit., II, p. 114; il suo art. 398 guarentiva la libertà di pensiero.

(4) Cfr. Sclopis, *Storia della Legislaz. ital.*, Vol. III (oppure I della Storia dalla Rivoluz. francese in poi), Torino, 1864, p. 27.

pubblico culto ». — Art. 5: « Non permette che alcuno sia molestato per opinioni religiose, e per l'esercizio privato di altri culti » (1).

Ma questo disposto, insieme ad altri relativi ai beni ecclesiastici, diedero buon gioco a una parte del clero di far credere agli abitatori del contado che si mirasse a scalzare la religione, di cui erano stati in ogni tempo così ossequenti, e di spingerli ad una sollevazione armata, che fu spenta nel sangue alle porte della città i primi giorni del settembre (2). A nulla valsero le assicurazioni di quell'altra parte del clero, ch'era incline ai principii di libertà, nè alcuni scritti, che uscirono al riguardo in quel torno di tempo, e di cui diremo più sotto. A tranquillare gli animi occorse che, oltre a lasciar cadere alcune disposizioni progettate circa i beni della Chiesa, si scrivesse nell'art. 4 della Costituzione del 2 dicembre 1797 così: « La Repubblica ligure conserva intatta la religione cristiana-cattolica, che professa da secoli » (3). E nulla più si disse della libertà degli altri culti. Così pure la Costituzione successiva delli 29 giugno 1802 sanciva semplicemente all'art. 13: « La religione cattolica, apostolica, romana è la religione dello Stato » (4).

(1) Cfr. *Progetto di Costit. per il popolo ligure, presentato al Governo provvisorio dalla Commissione governativa*, Genova, 1797.

(2) Cfr. tra gli altri: Bigoni, *La caduta della Repubblica di Genova*, in Giornale ligustico, anno XXII, fasc. 7-10. Nuova serie, Vol. II (1897), p. 251 sgg., 270 sgg., 289 sg., 300, 307, ecc.

(3) Vedi *Raccolta degli Statuti* citata, I, 258.

(4) Op. cit, II, p. 206. Per altro il medesimo art. 13 parla di una futura Legge organica dei *Culti*, che mostrerebbe il proposito di far rivivere la tolleranza. L'annessione avvenuta tre anni di poi della Liguria all'Impero francese, tolse di mezzo ogni dubbio.

Questo persistente silenzio circa la libertà dei culti anche nella Costituzione del 1802 acquista rilievo dal fatto, che la nuova Costituzione della Repubblica italiana succeduta, come si sa, per decreto dei Comizi di Lione alla Cisalpina con Bonaparte presidente, quella Costituzione cioè delli 26 gennaio 1802, la quale servì di modello alla ligure, dopo aver detto anch'essa all'art. 1°: « La religione cattolica, apostolica, romana è la religione dello Stato » (1), aggiungeva però all'art. 117: « È libero ad ogni abitante nel territorio della Repubblica l'esercizio privato del proprio culto » (2).

Appare da questo evidente, che anche i Francesi avevano appreso omai a tener conto della maggiore o minore preparazione e propensione che i diversi popoli italici presentavano per il regime della libertà di religione.

Ond'è, che se, per esempio, ancora nella Costituzione di Napoli e Sicilia del 30 giugno 1808 si tenne fermo il sistema adottato in Liguria, cioè: da una parte proclamazione della religione cattolica come religione dello Stato (Titolo I: Della religione), e dall'altra silenzio assoluto sulla libertà dei culti (3); altrettanto per contro non si fece in Piemonte.

Qui il Governo provvisorio aveva di già con decreto 19 dicembre 1798 dichiarato che cessava negli ordinarii ogni potere *coattivo esteriore* in ciò che è relativo alla

---

(1) Op. cit., II, p. 118.

(2) Op. cit., II, p. 131.

(3) Op. cit., II, p. 209. Anche il re di Etruria aveva nel 1802 fatto grandi concessioni al clero e promesso con legge di « proteggere la Religione nella unità del Domma e nella unità della Disciplina ». Cfr. Coppi, Op. cit., III, s. ao., 1802, n. 38, p. 271.

maniera di pensare in materia di religione (1), e con decreto 28-30 gennaio 1799 aboliva in conseguenza i tribunali dell'Inquisizione (2), dimostrando ancora una volta di preoccuparsi innanzi a tutto della libertà di coscienza individuale.

Si pensò quindi ai Valdesi, che seppero cattivarsi le simpatie francesi, astenendosi da ogni atto di rappresaglia contro i fuggiaschi di quella nazione durante gli alti e bassi della loro posizione militare in Piemonte negli ultimi anni del secolo, e un decreto del 31 dicembre 1798 abrogava ogni privilegio accordato dall'estinto governo ai Cattolici e ai Cattolizzati delle Valli, poichè, si diceva, « la diversità di culto non deve in un popolo libero introdurre alcuna differenza nè di diritti, nè di doveri tra i Cittadini » (3). Un posteriore decreto delli 19 novembre 1800 concedeva anzi ad essi quei beni dell'Ospizio dei Catecumeni di Pinerolo, che la intransigenza cattolica aveva eretti colà a scopo di propaganda e di conversione troppo spesso forzata contro di loro (4).

---

(1) Cfr. *Raccolta delle leggi, provvidenze, e manifesti, pubblicati dai Governi francese e provvisorio, e dalla Municipalità di Torino, unitamente alle lettere pastorali del citt. Arciv. di Torino,* Torino, Davico, p. 42. *Nuova Legislaz. del Piemonte,* ecc., Ivrea, anno XIII (1805), I, p. 25.

(2) *Raccolta delle leggi cit.*, p. 183 sg.; *Nuova Legislaz.*, I, p. 44.

(3) *Raccolta delle leggi cit.*, p. 89; *Nuova Legislaz.*, I, p. 33; cfr. Comba, *Storia dei Valdesi,* Firenze, 1893, p. 265. L'art. 18 della legge 19 dic. 1798 aveva digià disposto che « la diversità di culto non sarà d'ora in avvenire di ostacolo all'acquisto di beni stabili, revocata ogni altra legge in contrario ». (Cfr. *Raccolta* cit., p. 47).

(4) *Raccolta di leggi, decreti, proclami, manifesti, circolari ecc. delle autorità costituite,* Voi. II, Torino, Davico e Picco, p. 165 sg.; *Nuova Legislaz.*, I, p. 235; Comba, p. 267 sgg.

Disposto generale per ogni culto, e di portata più estesa, fu quello della Legge, deliberata dalla Consulta del Piemonte il 21 ottobre 1800 dietro proposta della Commissione esecutiva, e pubblicata da quest'ultima il 25 successivo; legge che, per i suoi termini incisivi, è prezzo dell'opera di riportare qui in ultimo:

« La Consulta del Piemonte, ecc.,

Considerando: 1° che l'escludere chiunque dall'esercizio dei dritti civili ripugna ai principii della libertà e della eguaglianza; 2° che il libero esercizio degli eguali dritti forma la base delle virtù sociali, promuove il perfezionamento delle scienze, e delle arti, e mentre favorisce il commercio, assicura la difesa dello Stato; 3° che le leggi dell'estinto governo condannavano all'avvilimento una parte degli uomini nati, e cresciuti sul suolo, che noi abitiamo; decreta: 1° La diversità di culto non produrrà più d'ora in avanti veruna distinzione tra gli individui nell'esercizio dei loro diritti civili, come nemmeno nello adempimento dei loro sociali doveri; 2° Tutte le leggi, decreti e provvidenze contrarie alla presente sono abrogate » (1).

Anche il Piemonte, aggregato di lì a poco alla Francia, fu poi sottoposto a quella legislazione imperiale napoleonica dei culti, della quale si dirà nel capitolo che segue (2).

---

(1) *Raccolta di leggi, decreti, proclami* cit., II, p. 100. *Nuova Legislaz.*, I, p. 226.

(2) I Protestanti e gli Ebrei ebbero intanto una chiesa in ognuno dei principali luoghi, ove si trovava una loro comunità. In Torino fu ai primi assegnata la chiesa della Trinità. Cfr. Morardo, *La Chiesa subalpina nell'anno XII della Repubblica francese*, Torino, anno X (1802), p. 17 sgg.

B. Movimento letterario italiano.

In Italia non sono mancati certamente anche durante l'imperversare della reazione cattolica gli scrittori indipendenti ed eterodossi ed anzi i martiri del libero pensiero. La non esigua schiera dovette riprovare naturalmente la terribile dottrina giustificatrice di quella coazione che si esercitava sulle loro coscienze. E già Matteo di Aversa si confessava innanzi ai padri inquisitori il 3 luglio 1553 di questa opinione ereticale: « Ho creduto che li heretici non devono essere abbruciati, ma che *vivant et convertantur* » (1). Anzi Giordano Bruno avrebbe preso, al dire di un suo biografo, in uggia i Calvinisti durante il suo soggiorno a Ginevra nel 1577, appunto perchè ei non « sapeva adagiarsi a quella loro dottrina, per cui davasi facoltà allo Stato di punire colla spada coloro che dissentivano dai dogmi approvati » (2). Di citazioni somiglianti non sarebbe forse malagevole di mettere insieme una lunga filza.

Ma da tale corrente di pensiero spregiudicato e ribelle non è zampillato fuori, nè allora nè nei secoli seguenti fino alla seconda metà del settecento, l'affermazione esplicita, cosciente, apposita della libertà delle credenze e dei culti; e noi non abbiamo quindi una qualunque letteratura della libertà religiosa, paragonabile alla contemporanea straniera.

Abbiamo per contro tutta una letteratura di scritti

(1) Cfr. Bruto Amante, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il Movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, 1896, p. 235.

(2) Berti, *Giordano Bruno da Nola*, Torino, 1889, p. 99.

avversi alla tolleranza di religione; dei quali, dati il compito e il proposito nostro, non ci attarderemmo a fare neppure un cenno, se non ci fosse tra i molti altri anche un nome troppo caro agli Italiani, perchè se ne possa tacere. Voglio parlare di Ludovico Antonio Muratori.

Fin dal 1709 egli divisava di pubblicare in Italia un suo scritto, che poi, temendo di essere messo all'Indice, non si decise a stampare se non qualche anno dopo in Francia e con falso nome (1). Lo intitolò: *Della moderazione degli spiriti nelle cose di religione.*

Ma il titolo non va inteso, come si fece da alcuno, nel senso che il Muratori raccomandi la moderazione ai fanatici nelle cose della religione, sì bene nel senso opposto, cioè di raccomandazione agli spiriti liberi di moderarsi nelle loro speculazioni teologiche. Non già che al Muratori stesso non sia balenato, come traspare dalla sua prefazione, il sospetto che in un paese come l'Italia, e in quel tempo, non fosse piuttosto il caso di parlare *de ingeniorum libertate*, e di usare, come ei dice, con gli spiriti nostrani degli speroni anzi che del freno. Ma il fervore polemico contro i Protestanti lo induce a porsi dal punto di vista negativo anzi che dal positivo; e lo trascina massimamente la ragione, che diede origine al libro, cioè l'intento di confutare quanto il teologo arminiano Giovanni Le Clerc (2) aveva, sotto lo pseudonimo di Johannes Phereponus, scritto contro le dottrine di S. Agostino e segnatamente contro la sua famosa teorica della persecuzione.

Intendiamoci: non manca neppure in questo scritto

(1) Lamindi Pritanii, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Lutetiae Parisiorum, 1714.

(2) Cfr. sopra, p. 108.

quella larghezza di vedute che è in tutti gli altri del Muratori di argomento religioso (1). Le precauzioni ch'ei prese in pubblicarlo, le diatribe degli intransigenti che gli piovvero addosso, e il fatto che non schivò il temuto Indice se non per il bene che gli voleva Benedetto XIV (2), ne sono una prova più che sufficiente. Ma le sue arditezze eterodosse vanno rintracciate in altri punti del contenuto svariatissimo del grosso volume, non di sicuro nei Capitoli VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII del Libro II, che sono quelli ove si tratta del nostro argomento. Poichè nei primi dei citati capitoli egli difende punto per punto la genuina teoria agostiniana contro i colpi che con mille altri le aveva portati il Le Clerc, e non sa muovere neppure un passo fuori di quel circolo vizioso in cui si aggira il pensiero di Agostino (3), e in cui la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica continua tuttavia a tenersi chiusa (4). E sostiene anch'egli con la più deplorevole sterilità di argomenti, che la coazione o la persecuzione è ingiusta se mossa in nome dell'errore, cioè di qualunque credenza che non sia la cattolica, giusta invece ed anzi doverosa se mossa in nome della Chiesa cattolica, che è la verità. Passando poi nel Cap. XIII ad esaminare le conseguenze pratiche di tali premesse, il mitissimo Muratori non si perita di riconoscere al principe secolare la facoltà di procedere anche con l'estremo sup-

---

(1) Cfr. Landau, *Geschichte der italienischen Litteratur im achtzehnten Iahrhundert*, Berlin, 1899, p. 72 sg.

(2) Cfr. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn, 1885, II, pp. 839-847; Cantù, *Gli Eretici d'Italia*, II, Torino, 1866, p. 302; Landau, *Op. cit.*, p. 74.

(3) Cfr. sopra, p. 27 sgg.

(4) Cfr. sopra, p. 53.

plicio contro coloro che le autorità ecclesiastiche gli designino come eretici inveterati ed incorreggibili. Solo vorrebbe che il clero, seguendo l'esempio di Sant'Agostino, non si stancasse di raccomandare al principe, dopo avergli denunciati i rei, la mitezza, e lo facesse *semper ex animo, et non interdum ex consuetudine*, come da alcuno consta che si fece. Vorrebbe ancora che si procedesse con maggiori riguardi verso i Gentili, Maomettani ed Ebrei, ed in genere verso i non Cristiani, poichè essi non possono considerarsi come traditori, felloni, transfughi della vera fede; e che, trattandosi di Cristiani, si badasse a distinguere bene le varie specie di eresia e si compatisse a coloro che nacquero nell'errore. E vorrebbe infine che non si tacciassero troppo leggermente di ereticali le opinioni singole in materia di filosofia, d'istoria, di astronomia ed anche di teologia, le quali si scostino dalla dottrina dominante.

Tutto questo è assai poco, non lo si può onestamente misconoscere (1). Ma forse che si potrebbe del pari onestamente pretendere di più da un ecclesiastico cattolico di quel tempo e di un paese, ove un contemporaneo, un laico, lo spirito filosofico più forte che fosse allora da noi, Giambattista Vico finiva, trascinato, come egregiamente dice il Ferrari (2), in balia alla gravitazione del suo sistema, per affermare il paradossale e mostruoso principio che: « le nazioni, se non sono pro-

(1) E si comprende che lo si sia attaccato su questo punto; per es.: LUD. ANTONII MURATORII, *Comment. de iure summorum imperatorum in religionem et conscientiam civium*, Berol., 1748, *recus. cum refutatione*, 1757.

(2) FERRARI, *Prefaz. ai Principii di una Scienza nuova*, ediz. Classici ital., n. 155, Milano, 1844, p. VII, ma più specialmente in ediz. Napoli, 1859.

sciolte in una ultima libertà di religione, lo che non avviene se non nella loro ultima decadenza, sono naturalmente rattenute di ricevere deitadi straniere »? (1).

E questi scoppii di malo umore contro la libertà religiosa si fecero man mano nel secolo addirittura epidemici fra i nostri scrittori (2). Non è, ad esempio, perfino grottesca questa tirata dello Spedalieri, che altamente si lagna perchè i filosofi « si sono affaticati tanti anni ad inspirare il *fanatismo della tolleranza* non solo ai popoli, ma ai principi ancora? » (3).

È gran fortuna pertanto, che già sul principio del secolo si incontrino almeno quei bellissimi Discorsi (XIV, XV, XVI, XVII), che il povero Giannone scrisse sopra gli *Annali* di Tito Livio, nel carcere dove lo aveva cacciato l' intransigenza cattolica e dove morì. Essi contengono una così calorosa apologia della politica

---

(1) Vico, *Principii di una Scienza nuova,* Lib. II, *Della Sapienza poetica,* § *Dell'Astronomia poetica,* ed. dei Classici ital., p. 424.

(2) Dice il Landau (*Op. cit.*, p. 2), che la Chiesa « nel suo illimitato predominio bicentenario aveva acquistata una tale signoria sopra gli spiriti e li aveva così compiutamente improntati della sua intolleranza, che anche negli scritti di uomini come Apostolo Zeno, Fontanini, Muratori, anzi ancora nella seconda metà del secolo presso Gozzi e Verri si incontrano delle manifestazioni intolleranti circa i Protestanti e gli altri eretici ».

(3) Spedalieri, *De' Diritti dell' uomo,* Assisi (realmente: Roma, Stamperia papale), 1791, Lib. VI, cap. 13, p. 445. — Anche quanto al Filangieri, le idee da lui svolte a proposito dei delitti contro la divinità (*Scienza della Legislaz.*, Lib. III, cap. 44, ed. Venez., 1806, Tom. IV, p. 186 sgg.) ci tolgono di supporre che, ove la morte non gli avesse tolto di compiere il Tomo IX dell'opera sua, in cui era suo divisamento di dedicare un capitolo alla *Tolleranza,* egli sarebbe andato gran chè oltre i limiti tradizionali.

ecclesiastica tollerantissima dei Romani e una dimostrazione così eloquente del carattere e del movente non affatto religioso delle persecuzioni loro contro i Cristiani, che gettano la più viva luce sui suoi intimi convincimenti liberali vanamente compressi, ed avrebbero potuto fornire a ogni spirito veggente materia di illazioni piene di ammaestramento da quegli antichi ai tempi dello scrittore (1).

Ma se dopo di lui si cerca dell'altro, non si trovano che brevi e dispersi e incidentali accenni fatti da quegli scrittori spregiudicati italiani, i quali, più fortunati del Giannone, riuscirono a riparare presso gli stranieri, e tolsero da questi la concezione molto varia della libertà religiosa che vi trovarono dominante. Ricordo alcuno dei più singolari.

Il conte piemontese Alberto Radicati di Passerano e Cocconato, amico e famigliare dei più illustri liberi pensatori inglesi del principio del secolo, ritrae nei

(1) Giannone, *Opere inedite*, Vol. I: *Discorsi storici e politici sopra gli Annali di Tito Livio*, Torino, 1859, pp. 390-460. — Quello di lodare la tolleranza dei Romani, non potendo combattere direttamente la intolleranza contemporanea, fu un espediente a cui anche altri scrittori italiani si appigliarono in seguito. Così aveva fatto digià il Doria (*La Vita civile*, 1710; cfr. su di lui Landau, *Op. cit.*, p. 114 sg.), non osando esprimere esplicitamente le sue opinioni tolleranti. E ancora molti anni più tardi, nel *Saggio sopra la politica e la legislazione romana* del conte B... di C..., s. l., 1772 (autore è il conte G. Ugo Botton di Castellamonte), Cap. III, p. 110, dopo lodata la deliberazione del Senato romano, che le offese agli dei dovessero essere lasciate alla loro cura, l'autore esclama, che tale massima dovrebbe essere scolpita in cuore a tutti i legislatori. Cfr. sul Botton e sul suo libro: Cavalli, *La Scienza politica in Italia*, in Memorie dell'Istituto Veneto, Vol. XX (1876), p. 101 sgg.; Carutti, *Storia della Corte di Savoia durante la Rivoluz. francese*, Torino, 1892, II, pp. 3-4.

suoi scritti la loro maniera un po' spregiativa di considerare la religione, e si fa forte di citazioni inglesi e massimamente del Collins nella parte che riguarda il nostro argomento. Al libro di quest' ultimo sulla libertà di pensare (1), egli si rimette difatti quando si scaglia contro la dottrina persecutrice del *Compelle intrare* (2).

Il marchese Giuseppe Gorani di Milano è pieno invece di idee e di motti tedeschi, appresi le une e gli altri nel suo soggiorno in Germania, dal commercio con i Deisti di quel paese; e sostiene in un'opera la piena libertà di pensare e di scrivere (3), e in un'altra pone fra i quattro espedienti, ch'egli consiglia al sovrano contro la tirannide sacerdotale, quello di tollerare qualunque culto (4).

Carlantonio Pilati, di Trento, è forse il più diffuso e radicale fra i nostri scrittori in questa materia; e si capisce, dato il suo paese d'origine e i casi burrascosissimi della sua vita. Ci dedica un capitolo apposito: *Della tolleranza in punto di religione* (5), e co-

(1) Cfr. sopra, p. 218.

(2) A. Radicati comte de Passerano, *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, Rotterdam, 1736, Disc. IV, pp. 71-73; e Disc. I, p. 25. Cfr. su di lui: Cantù, Op. cit., III, p. 422 sgg.; Cavalli, Op. cit., Vol. XIX (1876), p. 60; Reusch, Op. cit., II, p. 874.

(3) [Anonimo], *La Scienza del Governo*, Lausanna, 1778, I, c. 62, p. 290 sgg. Cfr. su lui: Cantù, III, 391; Cavalli, XX (1876), 552; Reusch, II, 991; Landau, p. 205 sg.

(4) [Anonimo], *Il vero Dispotismo*, Londra (in realtà Milano), 1770.

(5) [Anonimo], *Di una Riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia*, Villafranca (in realtà Venezia), 1767; 2ª ed. in 2 vol., 1770; altra ediz. in 3 vol., Londra (Lugano), 1786, con note;

mincia con una carica a fondo contro l'Inquisizione, che ha spopolata l'Italia dei suoi migliori ingegni, con gran detrimento d'ogni arte ed industria, e prosegue dicendo così: « Or tutti questi malanni non si possono tôrre via, se non col tollerare ogni religione e col permettere che ognuno pensi in ciò a posta sua, purchè si astenga dal cagionar male, e dal seminare dottrine contrarie alle virtù morali ed al bene dello Stato ». E poi ha questa singolare considerazione: « La diversità delle religioni egualmente tollerata produce l'indifferenza negli animi, l'indifferenza produce la pace e la quiete, ed il vicendevole amore ». E continua dicendo che ogni religione, purchè morale, è buona e va rispettata; che dell'errore teologico solo giudice deve essere Iddio; che la religione non si può imporre che con la persuasione, e ricorda l'esempio dei padri della Chiesa primitiva.

A questo esempio si rifà di nuovo il Pilati in un'altra opera pubblicata l'anno seguente (1), illustrandolo con numerose citazioni di antichi scrittori ecclesiastici nemici delle conversioni forzate. E più sotto dice, che il principe non ha ragione di non permettere il libero esercizio della sua religione ad ogni società, che non insegni o professi dottrine opposte o ai diritti del sovrano o ai vantaggi del popolo; ma al tempo stesso attribuisce al principe una latissima facoltà nel giudicare di ciò e un assoluto potere discrezionale di re-

ediz. pari alla prima, Parigi, anno IV. Cfr. su di lui: CANTÙ, III, 388; CAVALLI, XX, 512; REUSCH, II, 932; LANDAU, p. 191 sgg.

(1) [Anonimo], *Riflessioni di un Italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il clero sì regolare che secolare, sopra i Vescovi ed i Ponteflci romani e sopra i diritti ecclesiastici dei principi*, Borgo Francone (Venezia), 1768, p. 216 sgg. e p. 287 sgg.

spingere o di ammettere in base a tale giudizio, e di ingerirsi nell'ordinamento delle cose ecclesiastiche. E in ciò si vede come egli fosse ben compreso di quelle idee, che formarono la base delle grandi riforme austriache, teresiane e giuseppinistiche.

Ma se bene questi ed altri varii scrittori italiani sono andati con le loro speculazioni innanzi molto sul terreno della libertà religiosa, è mancata però in tutti quanti, senza eccezione di sorta se dobbiamo stare alle nostre ricerche, la intuizione della opportunità immensa, che uno scritto apposito sul grande argomento sorgesse anche da noi ad illuminare le menti, a mondarle delle tradizionali grettezze, a indicare loro la sola strada verso un risveglio veramente fecondo nelle scienze e in tutto il vivere sociale.

Uno scritto simile non si ebbe in Italia, se non dopo pubblicatavi la patente di tolleranza di Giuseppe II, e per impulso di essa. Eccone il titolo preciso:

THADDAEI S. R. I. COMITIS DE TRAUTMANSDORF (Metropolitanae ecclesiae Olomucensis canonici, Imperialis collegii germ. et hung. Ticinensis alumni), *De Tolerantia ecclesiastica et civili. Ad Josephum II Augustum*, Ticini, in typographeo Petri Galeatii, Praesid. Rei litter. permitt., ANNO MDCCLXXXIII (1).

Quello di Trautmansdorf non è uno pseudonimo si bene il nome di un giovane canonico di Olmütz, allora studente a Pavia. Ma i prelati di Roma erano troppo fini per lasciarsi prendere all'inganno di attribuirgli tale scritto, e il loro *Giornale ecclesiastico* già subito

(1) Sono XIV pp. di dedica all'Imperatore e di indice, 367 pp. di testo. In Appendice, pp. XIV, stanno le tesi che il Trautmansdorf presentò per conseguire la laurea in teologia nell'Università di Pavia, il giorno 5 luglio 1783.

dopo la pubblicazione ne designò senz'altro come autori Giuseppe Zola e Pietro Tamburini, i due celebri professori della Facoltà teologica pavese, due fra i più strenui campioni delle idee episcopalistiche in Italia. E il secondo anzi fu poi con Vincenzo Palmieri, di cui diremo più sotto, estensore dei decreti del famoso Sinodo di Pistoia del 1786 (1).

Per altro la cosa rimase dopo d'allora allo stato di semplice supposizione, fondata tanto sull'accenno che l'autore fa nella sua prefazione all'assistenza prestatagli dai due professori (p. IX), quanto per converso sull'accenno, che all'opera stessa l'uno di essi, il Tamburini, fece poi dal canto suo in uno scritto posteriore (2), quanto ancora su altri somiglianti indizii non decisivi (3). Il Reusch ha posto da ultimo fuori di dubbio la cosa (4). Egli ci apprende che allorquando nel 1795 il Trautmansdorf doveva essere nominato vescovo di Königgrätz, il pontefice Pio VI dichiarò ch'ei non poteva confermarlo in grazia di quel libro. L'ambasciatore austriaco Herzan accomodò la cosa mediante una dichiarazione del Trautmansdorf, ove questi assicurò di non aver avuto in quell'opera nessuna altra parte se non questa, che essa fu stampata a sue spese e col suo nome.

Dello scritto dobbiamo quindi tener conto come di cosa italiana. E ne vale la pena. Il pregio del lavoro

---

(1) Cfr. De Potter, *Vie et Mémoires de Scipion de Ricci*, Paris, 1826, Tom. II, p. 232; Reusch, Op. cit., p. 967.

(2) Tamburini, *Lezioni di Filosofia morale*, Tom. IV, Pavia, 1806, Lez. XVI, p. 101.

(3) Così ancora: *Dizionario delle Opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, di G. M(elzi), Milano, 1859, Tom. III, p. 167; Cantù, Op. cit., III, p. 467.

(4) Reusch, Op. cit., p. 956 e p. 964.

appare già abbastanza e dalle ristampe e traduzioni che se ne fecero (1), e dal successo grande ch'ebbe anche fuori d'Italia e sopratutto nel Belgio (2), e dalle lodi che un giudice competentissimo, il Lecky ne scrisse, come di uno dei libri più notevoli, che un ecclesiastico cattolico abbia nel secolo XVIII pubblicato a favore della tolleranza (3).

Di tutto questo non c'è da far le meraviglie, data la dottrina e l'indole degli autori. E fra i due è forse da attribuirne un merito maggiore al Tamburini. Poichè fu egli che ne assunse le difese contro i violenti attacchi del Cuccagni (4), cui confutò in apposito scritto anonimo (5); e fu egli ancora, che nelle sue citate *Lezioni di Filosofia morale* prese a sostenere poi a viso aperto le medesime teorie, richiamandosi appunto all'omai famoso trattatello *De Tolerantia*.

Il cui contenuto è il seguente. Si comincia (cap. I) con passare in rassegna i significati molto varii che può

(1) Nel 1784 se ne fece una ristampa in Gand; nel 1785 una ediz. italiana in Modena; nel 1796 una traduzione francese.

(2) Cfr. sopra, p. 473.

(3) Lecky, *Storia dello spirito di razionalismo in Europa*, cap. IV; trad. tedesca Iolowicz, Leipzig, 1873, II, p. 20, n. 1. Il Lecky lo crede per altro del Trautmansdorf. È singolare che il Frank, pur così diligente, non lo ricordi nella sua rassegna di scritti, provocati dalla patente di tolleranza austriaca (cfr. Op. cit. sopra, p. 443).

(4) Nel libro dedicato ad un nipote di Pio VI: *De mutuis Ecclesiae et Imperii officiis erga religionem et publ. tranquillitatem tractatus;* e poi nello scritto aggiunto al libro suddetto: *Laminii theologi Argivi, ad Tadd. comit. de Trautmansdorf, contra librum De Tolerantia, epistolae tres*, Roma, 1785.

(5) *Riflessioni del Teologo Piacentino sul libro dell'abate Cuccagni: De mutuis*, ecc., Piacenza, 1785.

avere in ogni campo la parola *Tolleranza*, e si fissa la distinzione fra *Tolleranza ecclesiastica* e *Tolleranza civile*, di cui la prima spetta alla Chiesa e consiste nella comunione dei sacramenti, la seconda al Principe e consiste nel godimento dei diritti della civile società.

Per rispetto alla prima si combatte in due capitoli (II e III) l'opinione delle sètte eretiche, e particolarmente di quelle più razionalistiche fra di esse, come sarebbero gli Arminiani ed i Sociniani, secondo i quali nessun conto si dovrebbe tenere delle divergenze dogmatiche per accogliere senz'altro nella comunanza ecclesiastica anche le più cervellotiche deviazioni della dottrina ortodossa.

Ricordiamoci — a fine d'intender nel suo giusto senso questa opposizione agli antesignani della tolleranza — che chi scrive è un ecclesiastico cattolico; ond'era troppo naturale che gli premesse di affermare anzitutto la sua credenza interna perfettamente conforme ai dettami della Chiesa per quanto si riferisce al dogma, massime sul punto di staccarsene non meno nettamente per rispetto alla disciplina E questo, d'altra parte, lungi dal togliere valore alla susseguente dimostrazione della necessità della tolleranza, glie ne cresce di molto; poichè è di gran lunga più prezioso quell'assentimento ad essa che viene da un credente convinto e scrupoloso, che non da un miscredente.

Il capo che segue (IV) si affretta, invero, a stabilire, che molte cose però deve tollerare la Chiesa per amore della pace e di quella medesima unità, di cui essa è la depositaria, prima di romperla con coloro che dissentano in qualche punto dai suoi insegnamenti. E in cinque capitoli successivi (V-IX) è dimostrato acutamente ed eruditissimamente quanta mitezza e lunga-

nimità verso gli erranti o eretici e verso gli stranieri o infedeli sia stata nella pura dottrina e nella tradizione genuina della Chiesa di tutti i tempi; il che dà occasione allo scrittore di rimpiangere e riprovare altamente il modo, che invece si era tenuto con i dissidenti della Chiesa di Utrecht.

Da queste considerazioni si presenta naturale il trapasso a quelle che sono nel cap. X, in cui è dimostrato che nulla è più contrario allo spirito della Chiesa di Cristo, che quella potestà di coercizione materiale, che gli intolleranti le vorrebbero assegnare. Lo scrittore confessa di non essere mai riuscito a darsi una ragione del come una opinione somigliante abbia potuto sorgere, e propagarsi, e farsi forte dell'appoggio di tanti uomini pii e dotti, ed imporsi in ultimo come dottrina ufficiale ecclesiastica e civile; e dice, che si potrebbe solo spiegare col fatto che essa apparve nei tempi di maggiore barbarie, quando la Chiesa dovette in molte cose foggiarsi sullo stampo delle istituzioni politiche, e accogliere in sè molti elementi anticristiani: osservazione profonda e calzante, che non ci era occorso di incontrare mai ancora per lo innanzi!

E con un fare, che ricorda quello del Locke e degli scrittori germanici del diritto naturale, ei delimita nettamente la sfera d'azione della Chiesa da quella dello Stato: ogni immistione dello spirituale nelle cose temporali non fa invero che snaturare le due istituzioni. Così, una conseguenza contro natura è quella, che da quanto fa il Principe castigando e mandando a morte i ribelli e i traditori dello Stato, si vorrebbe trarre, da alcuno, p. es. dal Muratori, per sostenere che anche la Chiesa deve punire egualmente coloro, i quali tentano di sottrarsi alla sua potestà. La Chiesa invece non li può privare se non dei beni, che da

essa sono concessi, e che non sono punto nè la libertà, nè la integrità personale, nè il possesso delle cose, nè il godimento dei diritti politici e civili.

E lo scrittore si adopra per dimostrare in questo e nel capo che vien dopo (XI), come e nell'antica Chiesa e in seguito abbondino le testimonianze contro la teoria della persecuzione. Quando si abbatte in Agostino, si sforza di scagionarlo di quanto lo accusano i suoi critici protestanti e specialmente il Bayle, e di far vedere, come il principio da lui posto non debba valere come massima generale e duratura contro tutti i dissidenti, come massima cioè giustificata dalla semplice loro convinzione religiosa errata, ma unicamente come espediente del momento contro i Donatisti e contro quegli eretici, che si rendono per i primi rei di intolleranza, e quindi come espediente provocato dalle opinioni socialmente pericolose e dalle turbolenze che essi sollevano (cap. XII).

Non diremo che la difesa di S. Agostino sia qui riuscita meglio che nel Muratori, di cui abbiam parlato più sopra; ma quella che conta è la diversa intenzione, la quale nel Muratori è di far vedere come Agostino bene operò essendo intollerante, mentre qui è invece di mostrarcelo tollerante in ogni fase della sua condotta, tanto discussa.

Il cap. XIII è tutto una carica a fondo contro i tribunali dell'Inquisizione, e un'apologia di quei principi che li abolirono nei loro Stati. E sono fatte l'una e l'altra con un coraggio e con un calore, di cui si cercherebbe forse indarno un riscontro in altri ecclesiastici cattolici prima che recentemente nel cardinale Gibbon (1).

(1) Cfr. sopra, p. 55.

Col capitolo seguente comincia la trattazione della tolleranza civile. Il punto di partenza è quello medesimo di tutti gli scrittori del diritto naturale. La società degli uomini non ha altra ragione di essere che quella di provvedere meglio alla loro sicurezza e alla loro felicità. La persona pertanto, singola o morale, a cui essi delegarono l'esercizio della pubblica autorità, non può avere poteri più estesi, che quelli segnati dai due scopi sopradetti. Fra essi potranno annoverarsi anche i così detti *iura in sacra*, cioè la facoltà di curare le cose ecclesiastiche? Indubbiamente: dato lo stretto nesso che intercede fra la religione ed il bene della società. E qui lo scrittore, che già in questi concetti e nella terminologia medesima si era chiarito versatissimo nella letteratura germanica della materia, fa suo ancora uno dei capisaldi di tale dottrina; e, dimostrando di essere ben compreso dello spirito di tutte le riforme suggerite dal Febronio e attuate dai principi austriaci, con erudito ed incalzante discorso stabilisce la necessità di tali *iura regiae maiestatis in sacra* e il fondamento ch'essi trovano così nei dettami del diritto mosaico, come del romano, come di tutti quanti i diritti posteriori.

Ma con che forme e in quale misura dovrà esercitare il principe tali suoi diritti in materia di religione? Questo è appunto l'oggetto del capitolo XV, ove, riprendendo il principio messo in capo della trattazione, si sostiene, che il principe deve unicamente provvedere a quanto tocca la pubblica sicurezza. Vi sono azioni degli individui che, per quanto viziose, non ledono nessun diritto pubblico o privato, costituiscono un peccato morale, non un peccato civile: esse sono quindi sottratte all'azione del sovrano;

e fra esse va posto ogni errore di opinione, ogni eresia. Ma questa può per altro minacciare la pubblica sicurezza sotto due aspetti: *ratione habita erroris*, oppure *ratione habita errantis*. Se l'errore è di tale natura, che tenda ad abbattere le virtù sociali, i diritti regii, la santità delle leggi (e fra tali errori lo scrittore non esita a pôrre l'ateismo), allora il principe non soltanto può, ma deve reprimerlo. Se poi chi erra, indipendentemente dalla non pericolosità del suo errore, si comporti però, come persona, in modo da riuscire irrequieto, persecutore, perturbatore della società e della pubblica religione dominante (e fra questi procedimenti riprovevoli lo scrittore pone la propaganda ereticale), allora il principe non solamente può, ma deve coercirlo. Ma, si affretta a soggiungere il mite scrittore, tutto questo va fatto con grande discernimento, con grande discrezione, con grande longanimità, tenendo sempre presente che il solo peccato civile è da punirsi, che il morale è di esclusiva competenza di Dio. E si deve badare ancora a questo, che se la diversità di religione può generare una qualche confusione, di ben maggiore però furono causa sempre le dispute vane dei teologi e lo spirito di persecuzione. Non bisogna cominciare a commettere sedizioni ed uccisioni col pretesto di evitarne delle altre. E a ciò ponga mente sopratutto chi impera sopra più nazioni di fede diversa. Non si lasci nella osservanza dei patti giurati o nel mantenimento delle concessioni fatte smuovere dalle suggestioni del clero intollerante e neppure dalle minaccie dei Pontefici.

Queste ed altre minori argomentazioni e confutazioni di argomenti avversarii sono discorse partitamente nel capitolo XVI ed ultimo, il quale finisce

con una calda apologia di Giuseppe II e del suo editto, di cui è data una traduzione.

La concezione della libertà religiosa, è, del resto, in questo libro precisamente quella dell'editto citato: una religione ufficiale o dominante, fornita di tutti i privilegi, forte del favore e della protezione del principe; ma accanto ad essa una larga tolleranza dei culti onesti e pacifici. Ma quello che nel libro sopratutto si ammira è la serenità del ragionare, la misura e l'urbanità nella polemica, sia essa contro i razionalisti protestanti o contro gli intolleranti cattolici, e infine un soffio di vigorosa filosofia e un palpito di amore per gli uomini, che non ci rammentiamo di aver intrasentito altrove, che nella famosa Epistola del Locke e nello scritto del Vinet, di cui parleremo fra poco.

Le dottrine professate qualche anno di poi dal Tamburini nelle sue Lezioni già ricordate, concordano spesso verbalmente con le sovradiscorse; di cui per altro qua e colà segnano una ulteriore elaborazione in senso sempre più liberale. Più accentuato, per esempio, vi è il limite da dedursi, per l'azione del principe, dal solo concetto di pubblica utilità; e meno rilievo per contro v'è dato alla religione dominante. E se ancora vi è avversato l'ateismo, non manca però un accenno ben sintomatico alle dispute, che si fecero e si fanno sulla tolleranza civile da accordarsi pure ad esso (1).

Sullo strato delle idee episcopalistiche era passato

---

(1) TAMBURINI, *Introduz. allo studio della Filosofia morale, col Prospetto di un corso sulla medesima e dei Diritti dell'uomo e della società*, Tomo I, Pavia, 1803, Prospetto, cap. II, n. 38, p. 201; e Tomo IV, Pavia, 1806, Lez. XVI, p. 90 sgg.

il fiotto delle novità francesi, e non senza lasciarvi qualche traccia a malgrado della loro intima contrarietà.

Lo stesso fenomeno ci si mostra in ben più larga misura in quel gruppo di Giansenisti od Episcopalisti liguri, che si erano raggruppati intorno al vescovo Solari di Noli, nell'intento prima di difendere le riforme, che in Italia avevano trovato il loro massimo campione nel vescovo Scipione dei Ricci, e poi di propugnare l'armonia fra la religione e le libertà francesi (1).

Già s'è visto come in Liguria l'introduzione del principio della tolleranza dei culti abbia, insieme ad altre riforme ecclesiastiche, sollevato il conflitto più aspro e considerevole, che la nostra storia di quel tempo ricordi. Esso ebbe, come di ragione, un'eco ben netta negli scritti del tempo; dei quali — fra quelli si intende che propugnano la tolleranza, chè degli altri non mette conto parlare — trovo ricordati opuscoli di Davide Morchio, di Giacomo Massa, ecc. Ma non mi venne fatto di rintracciarli; ed è peccato, poichè il primo massimamente fu quello, che con una calda glorificazione della più illimitata libertà di coscienza e di culto accese il vivace dibattito.

Notevolissima è una scrittura di Gian Felice Calleri, in forma di:

Lettera apologetica della Commissione legislativa, s. l. et a. (Genova, 1797).

Vi è difeso il progetto di Costituzione contro gli appunti del prete Giuseppe Maria Cerisola, i quali si

(1) Cfr. su di essi Bigoni, Op. cit. (sopra, p. 504, n. 2); De Gubernatis, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni,* Firenze, 1882.

riferivano massimamente al disposto degli art. 4 e 5 di quel progetto. Lo scrittore ricorda all'ecclesiastico i precetti cristiani di carità verso chi erra e le massime di tolleranza che ne conseguono, e lo ammonisce a non eccitare il fanatismo religioso delle masse, più sfrenato e pericoloso di qualunque dottrina ateistica e miscredente. Contesta che la protezione dei principi abbia mai giovato al Cristianesimo, e confuta i soliti argomenti addotti per dimostrare che quelli debbono impedire con la forza ai sudditi di perdersi e di trarre altrui in perdizione. Propugna la libertà di pensiero e osserva che se in Inghilterra, ov' è da gran tempo in vigore, essa produsse il maggior numero di sètte, provocò per altro al tempo medesimo le migliori apologie del Cristianesimo. Quanto alla libertà di culto, ammette che la pubblicità di questo non è circostanza essenziale e necessaria perchè quella esista; sibbene è indispensabile concederne il privato esercizio. Ad ogni modo è cosa che va rimessa alla prudenza politica il decidere, se l'uno o anche l'altro, il pubblico o solamente il privato sia a consentirsi. E venendo ad applicare i principii alle condizioni peculiari della Repubblica genovese, osserva il Calleri accortamente, come tutta la disputa avesse un che di frivolo per rapporto ad essa. Poichè gli spiriti forti « non incomoderanno mai il Governo, per praticare pubblicamente un culto, quando in realtà non ne conoscono nessuno ». E soggiunge: « Se la questione si trasporta a que' stranieri di comunione diversa, che per motivi di commercio frequentano i nostri porti, è inopportuna ugualmente. Da dopo che Genova ha delle relazioni commerciali con piazze lontane, che non riconoscono il nostro culto; da dopo che le antenne dei Protestanti veleggiano sul nostro mare, nessuno, che

io sappia, ci ha mai domandato un tempio per ascoltarvi la predica del ministro, e celebrarvi la cena. Ma quando l'utile della Nazione esigesse, che certo non l'esige, la tolleranza del culto protestante anche pubblico, non veggo perchè s'avesse a fare gran chiasso » (p. 38). Non si tollerano dappertutto, e nella stessa Roma, i Giudei? Forsechè essi hanno maggiori vincoli con noi che i Riformati? Ma: e l'ateismo? Lo scrittore dice che non sa concepire che esista un vero ateo; ma ad ogni modo se ei si limita ad esprimere pacificamente le sue idee, perchè non tollerarlo? Altro sarebbe se si agitasse, e attaccasse e offendesse la religione dominante; allora sia fatto responsabile del nocumento che reca alla società.

Il savio e coraggioso e ben scritto opuscolo si chiude con una breve, ma succosa rassegna delle vicende storiche della tolleranza e con un esame del progetto della Costituzione ligure.

Nel libro dell'oratoriano Vincenzo Palmieri, genovese, si rispecchia una fase della questione della tolleranza, nuova non soltanto, ma fra le più interessanti così per rispetto alla Liguria come in genere all'Italia intiera. Il Palmieri aveva tenuto cattedra nell'Università di Pavia, era stato col Tamburini estensore dei decreti del Sinodo da Pistoia, e aveva nel 1797 fatto ritorno in patria, ove entrò col Solari, col Degola, col Molinelli e con gli altri preti costituzionali genovesi nella più intima consuetudine e concordia di idee e di intenti (1). Si comprende che la sua concezione della libertà religiosa, quale ci si pre-

(1) Cfr. De Gubernatis (Op. cit. sopra, p. 525, n. 1), il quale per altro sembra darlo per pavese; Cavalli, Op. cit., XX (1876), p. 99 sgg.; Cantù, Op. cit., III, 487, il quale sup-

senta in quel suo libro (che è indubbiamente dopo il trattato *De Tolerantia* dello Zola e del Tamburini quanto di più pensato e di più ampio la nostra letteratura abbia sull'argomento), corrisponda fondamentalmente a quella degli altri Giansenisti o Episcopalisti italiani e sopratutto degli scrittori del celebre trattato. Ma diverso è anzitutto il tono: quieto, misurato, benevolo, come si vide, in questi; e vivace, e a volte veemente ed aggressivo nel Palmieri: frutto di diversa indole, non che delle condizioni mutate.

Poichè qui sta precisamente la differenza più grande. Lo Zola e il Tamburini propugnano ancora le idee tolleranti dei Cattolici liberali contro l'intransigenza dei Cattolici curialisti; il còmpito del Palmieri è già ben diverso, tre lustri di distanza lo hanno radicalmente cambiato: egli deve difendere quelle idee medesime contro nuovi avversari, cioè contro i novatori nostri, infatuati dei principii antireligiosi francesi.

In lui le due correnti, di cui già segnammo parlando della legislazione e la diversa origine e la composizione differente, si affrontano: da una parte il credente semi-tollerante a tipo austriaco, dall'altra il miscredente semi-intollerante a tipo francese.

Rappresentanti di quest'ultimo tipo, per quanto almeno posso dedurre da riferimenti altrui, sarebbero stati in Liguria il già ricordato Davide Morchio e in Lombardia il piacentino Giuseppe Poggi, autore dell'opuscolo anonimo seguente:

Il Repubblicano evangelico, Milano 1797 (1).

---

pone senz'altro che il libro di cui trattiamo fosse sòrto dalla cooperazione di tutti i sopra nominati; e infine REUSCH, Op. cit., II, 962 sgg., 967.

(1) L'attribuzione è fatta dal MELZI, Op. cit. sopra, p. 517, n. 3.

Il loro concetto fondamentale è questo, che non si debba in una Costituzione parlare affatto di religione, poichè fu in ogni tempo la maggiore delle usurpazioni del potere governativo sulla libertà naturale degli individui, ed è quindi assolutamente vietato dal nuovo ordine di cose, il sancire alcunchè, in qualunque senso, in materia di fede, la quale deve essere assolutamente lasciata all'arbitrio degli individui ed alla loro coscienza. Nella pratica poi, contestava il Morchio, mentre stavasi redigendo il famoso progetto della Costituzione ligure, che la sovrana Nazione genovese avesse il diritto di proclamare la religione Cattolica religione dello Stato; ed il Repubblicano evangelico pigliava a partito i legislatori del Consesso di Modena, perchè, al suo dire, nella loro Costituzione della Repubblica cispadana « avevano saputo accozzare alla meglio due estremi opposti: religione dominante e tolleranza ».

È pertanto il puro Separatismo quello, che con tali scritti fa capolino anche da noi; ma, intendiamoci, un sistema separatistico alla francese, figlio della miscredenza, fatto anch'esso di ostilità e di diffidenza, aperte o celate, contro il Cattolicismo. Poichè non è dissimulato punto in quelle scritture il timore che le idee cristiane e le religiose in genere possano pervertire le virtù repubblicane e far tralignare le nuove libertà.

In altri di tali novatori a tipo francese, come nel Ranza (1), lo spirito antireligioso si esplica anche più sfrenatamente; ma, proprio come era già accaduto presso gli spiriti forti di Inghilterra e di Francia, con scatti di intolleranza, direi quasi impulsiva. Il

(1) Cfr. ROBERTI, *Il cittadino Ranza*, in Miscellanea di storia italiana, XXIX, p. 54.

Ranza medesimo, per non dire di altri, opponeva alla richiesta rivolta dagli Israeliti alla Assemblea nazionale, doversi essi escludere dalla libertà religiosa, finchè non avessero rinunciato ad esercitare l'usura (1).

Si comprende che fra questi novatori e i Cattolici liberali non potesse durare l'accordo. I prelati di Roma avevano un bel confondere ad arte Rivoluzionari ed Episcopalisti in una medesima avversione, e designare nel loro *Giornale ecclesiastico* il Ranza come uno scolare dei teologi di Pavia; il Reusch sostiene che ciò poteva farsi con lo stesso diritto con cui si chiama il Voltaire uno scolare dei Gesuiti (2). Il fatto è che il Palmieri polemizzò col Ranza, e, per tornare al nostro argomento, diresse contro quella corrente razionalistica francese il suo libro sulla tolleranza.

Egli lo pubblicò, come altri suoi parecchi, sotto lo pseudomino di *Niceta Tirio*, fingendo che editore fosse l'amico di lui *Fenicio*, e lo intitolò:

La Libertà e la Legge, considerate nella Libertà delle opinioni e nella Tolleranza dei culti religiosi, Genova, stamperia Ogliati, 1798 (3).

Il pernio di tutto il ragionamento è questo. Nessuna società si può reggere senza una idea ben distinta dei giusto e del retto, la quale non si può avere senza la persuasione dell'esistenza dell'Essere Supremo. Onde questa può e deve essere posta per base costituzionale

(1) Cfr. Perrero, *Alcune dimostrazioni antisemitiche subalpine nel secolo passato*, in Curiosità e Ricerche di Storia subalpina, Puntata XIX, pp. 390-92.

(2) Reusch, Op. cit., II, p. 1016 sg.

(3) Sono XV pp. dell'editore a chi legge, e dell'autore all'editore; più pp. 342 di testo e d'indice. Il lavoro è diviso in XLIV brevi capitoli e una conclusione.

di ogni società. La società ha quindi diritto di scegliere un sistema determinato e speciale di culto religioso, poichè se è lecito di ciò fare ad ogni singolo individuo, deve esserlo per più forte ragione a quel complesso di individui, che è lo Stato. La società bene organizzata può avere una *religione dominante*, la quale non è punto la stessa cosa che *religione intollerante*; poichè *religione dominante* e *tolleranza* non rappresentano, come si pretende dai novatori più spinti, due termini antitetici, essendo invece l'essenza stessa d'ogni vera religione cosa tutta spirituale e aliena dalla coazione. La religione dominante può per altro, come quella della maggioranza foggiata a Stato, pretendere per sè sola l'esercizio pubblico, e relegare tutte le altre nell'esercizio privato; e così pure avocare a sè l'istruzione. La vigilanza sulla stampa, la cui libertà non deve essere senza freni, si affidi per contro ad un tribunale apposito, che conterrà l'espressione delle opinioni religiose in quel limite, entro cui si sarà adottata la tolleranza.

Ma quale sarà questo limite? La legislazione non dovrà tollerare un culto religioso che ripugni alla sana ragione, o combatta i fondamenti della morale e dell'onestà, o sia in contraddizione con le massime riconosciute dalle civilizzate nazioni per vere e per necessarie alla felicità dello Stato. Si escludano pertanto l'idolatria, l'epicureismo, l'ateismo ed il materialismo, questi ultimi però soltanto se si esplicano con una pubblica propaganda delle loro dottrine. Anche il deismo va circoscritto in proprii limiti.

Prosegue l'autore distinguendo egli pure la tolleranza civile e la ecclesiastica; il che gli dà modo di tornare su un concetto già espresso più sopra, che non si possa concepire vera religione se non sia tol-

lerante, e che quindi a rigore di termini sia ozioso parlare di tolleranza o intolleranza religiosa; poichè tale terminologia importa una confusione coi concetti assolutamente diversi di tolleranza e intolleranza civile.

Il libro si chiude con una apologia del Cristianesimo.

Orbene, tirando la somma da questi dati dispersi sul movimento intellettuale italiano in materia di libertà religiosa, dobbiamo constatare, che il più e il meglio ci venne a questo riguardo da ecclesiastici, sospetti è vero alla Curia e liberali, ma pur sempre cattolici. Da parte di non ecclesiastici non si ebbero se non scritti di occasione, destituiti di ogni portata scientifica, e ligii quanto al contenuto troppo servilmente alle esorbitanze ed utopie francesi. Le idee dei primi, rappresentando una vera e graduale evoluzione, avrebbero potuto passo passo guadagnare il paese nostro alla tolleranza; gli eccessi antireligiosi dei secondi, essendo una rivoluzione radicale e rompendola con le tradizioni secolari del popolo nostro, lo spaurirono e gli fecero guardare con diffidenza, anzi con inimicizia alla libertà di religione.

Il pensiero laico moderato tacque. E sono singolari davvero questa sua tardità ed apatia, le quali hanno fatto sì che l'Italia debba ad ecclesiastici cattolici quel primo impulso verso le idee di tolleranza religiosa, che l'Inghilterra ebbe invece massimamente dai suoi filosofi, la Germania dai suoi giuristi, la Francia dai suoi letterati!

INDICE - SOMMARIO

Capo III.

I Paesi protestanti nei secoli XVII e XVIII.

CAPO IV.

I Paesi cattolici nei secoli XVII e XVIII.

CORREZIONI ED AGGIUNTE

p. 23, nota 1, linea 10: *der* correggi *des*, e aggiungi: SÉRULLAZ, Essai sur la religion rom. et sur les rapports de l'Etat rom. avec quelques religions étrangères, Paris, 1890. — WEIS, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen, München, 1899.

p. 27, linea 18: *falsae.*

p. 46, nota 2, aggiungi: DE MARAIS, Aonio Paleario, Roma, 1885.

p. 54, nota, correggi: Douen.

p. 83, nota 4, correggi: Schweizer.

p. 85, nota 2, linea 7, correggi: 106.

p. 91, nota 1, aggiungi: FOCK, Der Socinianismus, Kiel, 1847, p. 703, nota.

p. 95, nota, correggi: Harnack.

p. 101, nota 1, correggi: Hubert.

p. 108, metti nota 3 in luogo di nota 2, nota 4 in luogo di 3, nota 2 in luogo di 4.

p. 109, nota 3, linea 3, correggi: summæ.

p. 114, linea 16, correggi: con tale nuovo indirizzo *in Olanda*, che Roger Williams, ecc.

p. 158, aggiungi: La Hollande et la Liberté de penser, par Louis Ulbach, Paris, 1884: che però non dice nulla di nuovo.

p. 173 e p. 285, nota 1: lo scritto del Rieker è ora compreso come ultimo capitolo nel suo libro: Grundsätze reformirter Kirchenverfassung, Leipzig, 1899, pagine 174-205.

p. 409, in fine, aggiungi: BONET-MAURY, The edict of Tolerance of Louis XVI (1787) and its American promoters; in American journal of theol., 1899, III, pp 554-565.